N° 9 1959 Novembre

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

La Théophanie du Psaume 50 (49)

SA SIGNIFICATION POUR L'INTERPRETATION DU PSAUME

La théophanie du psaume 50, pour les Pères, annonçait le premier ou le second avènement du Seigneur ; là serait solennellement proclamé, avec l'abolition des sacrifices de l'ancienne loi, l'établissement d'une nouvelle alliance [1]. Il s'agirait donc, en définitive, d'une condamnation de l'ancien Israël et c'est ce que, par la suite, l'exégèse chrétienne a voulu seulement retenir. Les commentateurs mod[illegible]s, négligeant l'élément positif de l'exégèse des Pères, à savoir la [illegible]spective d'un avènement du Christ, voient en effet, dans le [illegible]t de ce psaume, la formidable mise en scène d'un jugement où [illegible] peuple élu aurait à entendre le « violent réquisitoire » de son Dieu. La théophanie perd alors toute dimension historique et eschatologique ; elle devient une simple « fiction poétique » (Herkenne) servant à introduire la monition divine ; son objet, c'est de faire prendre au sérieux la dure leçon qu'entend donner un auteur inspiré.

Les auteurs, cependant, cessent d'être d'accord lorsqu'ils veulent préciser la nature de cette leçon. Au jugement des anciens et plus spécialement de saint Augustin, le psalmiste proclamerait, à la place des sacrifices anciens, la nécessité d'un culte spirituel d'action de grâces. Cette position, longtemps tenue pour traditionnelle, — c'est encore la position de Bellarmin par exemple, — fut surtout défendue par les protestants, heureux d'y entendre un écho de la polémique des prophètes préexiliques contre le culte. Pour les catholiques modernes, il s'agirait d'une protestation, non tant contre le culte lui-

1. Dans les « Arguments sur les Psaumes », Eusèbe de Césarée résume ainsi l'exégèse unanime des Pères : « Abolition de la Loi de Moïse sur les sacrifices et proclamation de celle de l'Alliance nouvelle » (P.G., 23, 68 D) ce qui a donné le titre suivant dans les manuscrits latins : « Exortatio de sacrificiis Moysi legis et inductionis illius novi Testamenti legis » (dans Dom Salmon, *Tituli Psalmorum mm lat.*, Collectanea Biblica Latina, XV, Roma, 1959, p. 49).

même, que contre un certain formalisme rituel. Des commentateurs récents, tels que Mowinckel et Weiser, voient sans doute plus juste en situant notre psaume dans la perspective d'un renouvellement de l'Alliance où, nécessairement, les prescriptions rituelles cèdent le pas à des obligations morales et sociales. De toute manière, le ton du discours semble aujourd'hui moins violent qu'on ne le supposait autrefois ; on hésite davantage, par exemple, à assimiler la monition du psalmiste aux violentes diatribes des prophètes contre les sacrifices (Mowinckel). Le P. Pautrel estime même que la première partie du discours ne contient aucun reproche (vv. 7-15) et que l'auteur ne cherche au fond qu'« à éclairer une conscience trop accessible au prétexte de tolérance, au péril de respect humain, de compromission et de complicité [2] ».

Mais le pli a été pris. Quoi qu'on pense sur le fond du problème, on continue à parler de « réquisitoire », de « *Strafrede* » et, inconsciemment, on en exagère la sévérité. Ainsi la même expression, dans un même contexte, sera traduite par : « je t'avertis » au psaume 81, 9 et ici par : « je témoigne contre toi ». En vertu de l'habitude acquise, on persiste également à donner pour prélude à ce « réquisitoire » une bruyante et terrifiante théophanie. Personne, sauf erreur, à l'exception de Cheyne, ne semble avoir songé à remettre en question le schéma classique que Calès présente comme suit : « Ce prologue décrit la théophanie de Yahvé venant juger le peuple coupable. Précédé d'éclairs et accompagné d'une formidable tempête, symbole de sa majesté et de sa colère, il descend sur la gracieuse colline de Sion. Et là, il convoque le ciel et la terre pour être témoins du jugement et attester l'équité de la sentence [3] ».

Il y a déjà un siècle, pourtant, Olshausen avait fait remarquer le manque de proportion d'une telle théophanie avec la teneur modeste du discours ; Podechard lui-même est obligé d'en convenir : « d'après ce début, on pourrait s'attendre à une catastrophe ; en fait, il s'agit d'introduire un avertissement de Yahvé à l'adresse de son peuple ». Personne n'a jamais nié la beauté d'une théophanie telle que celle du livre de Job ; au terme des discours, lorsque la discussion haletante a atteint son maximum de tension, l'arrivée de Yahvé dans la tempête a indiscutablement grande allure. Les critiques sont moins unanimes lorsqu'il s'agit de la théophanie de notre psaume ; certains ont pu écrire qu'on ne saurait imaginer « scène plus grandiose » ; mais d'autres, comme Duhm, n'hésitent pas à refuser au texte toute valeur poétique ; car, nous dit-il, il ne suffit pas d'aligner des formules poé-

2. *Immola Deo sacrificium laudis, Ps. 50, 15,* dans *Mélanges rédigés en l'honneur de André Robert,* Travaux de l'Institut Catholique de Paris, n° 4, pp. 234-240.

3. J. Calès, *Le Livre des Psaumes,* I, Paris, Beauchesne, 1936, p. 506.

tiques pour obtenir un effet poétique; il faudrait encore que ces formules fussent à l'échelle de grandeur du sujet traité et ici la proportion fait cruellement défaut.

S'ils avaient été plus sensibles à ce manque de proportion entre l'éclat de la théophanie et la teneur modeste de ce qu'ils croient être un « réquisitoire », les exégètes chrétiens auraient sans doute éprouvé quelque hésitation à reprendre pour leur compte une interprétation dont, en fait, on n'a jamais vérifié les bases. Il faut remarquer, en effet, que la tradition juive tout entière a compris exactement le contraire; Rashi, par exemple, a vu dans le psaume une prophétie sur la libération d'Israël et, pour Kimchi, la théophanie décrit le jour du jugement lors de l'avènement du Rédempteur; si bien que le Targum glose tout naturellement : « Le Dieu Fort a parlé et décidé de façonner la terre, depuis le lever du soleil jusqu'à son couchant. Le point de départ de la création c'est Sion, c'est pourquoi sa beauté est parfaite : Dieu s'est manifesté. Les justes diront, au jour du jugement : qu'il vienne notre Dieu, qu'il ne se taise point! Afin de venger son peuple. Le feu devant lui brûlera et l'ouragan autour de lui soufflera avec violence. Il appellera les anges supérieurs d'en haut et les justes de la terre d'en bas pour donner ampleur au jugement sur son peuple. Rassemblez-moi mes saints ceux qui, avec moi, ont contracté un pacte et qui ont observé ma loi; ceux qui se sont consacrés à la prière, laquelle égale l'oblation. Tous ses anges, alors, diront la victoire de sa justice : Dieu est juge pour l'éternité ».

Quoi qu'on pense du caractère assez généralement tendancieux de l'exégèse juive, le fait que, sans l'ombre d'une hésitation, elle ait vu un jugement divin en faveur d'Israël là où, spontanément, nous lisons sa condamnation, mérite d'être pris en considération. Ne cédons-nous pas un peu vite à des impressions superficielles? Le texte ne se comprendrait-il pas mieux, comme le veulent les Juifs, d'une libération d'Israël? C'est bien, en effet, la conclusion à laquelle nous arriverons, une fois que nous aurons établi les points suivants :

1°) Aucun des mots du texte ne saurait évoquer l'idée d'une condamnation du peuple élu.

2°) Le scénario d'un procès de Yahvé contre Israël qu'on présente ordinairement est en fait ici incohérent.

3° Cette théophanie ne peut s'expliquer que dans le cadre d'un renouvellement de l'Alliance où, à la suite d'une « réactualisation » du salut, se trouvent précisées les exigences qui en découlent.

I. EXÉGÈSE DU TEXTE D'APRÈS LE SENS ORDINAIRE DES MOTS

Si l'on donne aux mots le sens qu'ils ont partout ailleurs dans la Bible, si, en particulier, l'on tient compte de la résonance spécifique

qu'ils ont progressivement acquise en liaison avec le drame de l'Alliance, on obtient la représentation exactement inverse de celle que nous présentait le Père Calès ; le schéma qu'il nous proposait devient alors ceci : « (le prologue) décrit la théophanie de Yahvé venant faire justice à son peuple. Précédé d'éclairs et accompagné d'une formidable tempête, symbole de sa majesté et de la toute-puissance de son salut, Il descend sur la glorieuse colline de Sion. Et là, il convoque le ciel et la terre pour exécuter son dessein ; le ciel alors racontera l'œuvre de sa justice libératrice : on saura qu'il y a un Dieu qui sait juger ».

1 Yahvé a parlé et la terre a pris peur
du Levant jusqu'au Couchant.
2 Voici qu'éclate sa lumière depuis Sion la toute-belle ;
3a Qu'il vienne notre Dieu, qu'il ne se taise point[4] !

Yahvé parle et de l'Orient à l'Occident résonne l'écho de sa voix. Que l'on conserve le texte : « il a appelé la terre », ou que l'on corrige : « et la terre a tremblé », de toute manière l'idée est la même : Yahvé parle en maître sur la totalité de l'univers. A supposer que le Dieu d'Israël ait eu vraiment besoin d'affirmer ainsi sa puissance sur le cosmos au moment de condamner son peuple, on ne rencontre jamais, en semblable contexte, l'expression : « du Levant au Couchant ». La terre et les cieux, il est vrai, sont parfois invités à écouter les griefs et le verdict de Yahvé contre Israël, mais ces mots « terre » et « cieux » n'ont pas l'extension universelle de la formule « de l'Orient à l'Occident » et, en la circonstance, il est question des cieux et de la terre de Palestine souillés par le péché d'Israël. En quoi d'ailleurs le fait pourrait-il intéresser le reste de l'univers ?

La seule chose, en effet, qui pour la Bible mérite d'être connue d'un bout du monde à l'autre, c'est la force salvifique du Dieu dont Israël porte le nom et dont, même pécheur, il reste le témoin. On emploie donc à ce propos, et là seulement, l'expression « de l'Orient à l'Occident ». Ce qu'on doit savoir « du Levant au Couchant », c'est qu'il n'existe pas d'autre Dieu que Yahvé (*Is*, 45, 6) et c'est son grand nom qu'on doit craindre (*Is*, 59, 19-20 ; *Ml.* 1, 11). Car elle est à l'échelle de l'univers la gloire d'un Dieu qui sait relever la tête des pauvres, faisant fi de la puissance des grands (*Ps.* 113, 3), qui peut regrouper son peuple méprisé, dispersé au sein d'un monde hostile :

---

4. « Yahvé » pour « Dieu des dieux » ; l'accumulation des noms divins est ici étrange et suspecte ; elle pourrait s'expliquer par une première correction de Yahvé en Elohim à laquelle se serait ajoutée une dittographie.

« a pris peur » cor. pour « il a appelé », qui anticiperait maladroitement sur l'idée du v. 4 où d'ailleurs ce verbe est suivi de *'êl* et non de l'accusatif. Cependant, comme la tradition textuelle est ferme, on peut hésiter (Podechard).

« Voici qu'éclate sa lumière » lit. « il éblouit » ; on pourrait aussi lire l'impératif, voir *Ps* 80, 2.

Voici que je sauve mon peuple
des pays de l'Orient
et des pays du soleil couchant (*Za*, 8, 7; *Ps.* 107, 3).

Par contre Yahvé ne semble pas avoir considéré comme une opération particulièrement glorieuse d'avoir dû livrer son peuple infidèle entre les mains de ses ennemis (*Ez*, 36, 20). Car en ce cas, ce n'est pas lui le vainqueur, c'est le monde et, pour l'amour de son nom profané (*Ez*, 36, 23; *Is*, 43, 25; 48, 11), il lui faudra un jour obliger la terre à rendre gorge, à restituer ces fils coupables dont le péché aura été pardonné :

D'Orient je ferai revenir ta race
et d'Occident je te rassemblerai.
Au Nord je dirai : Rends-les!
et au Midi : Ne les garde pas! (*Is.* 43, 5-6).

Après avoir fait entendre une voix majestueuse au-dessus de l'univers, comme s'il allait entreprendre une action d'éclat en faveur de son peuple, voici que Yahvé laisse briller sa lumière. Ce verbe *hôfiaʿ*, que nous traduisons ainsi, ne se dit ailleurs de Dieu qu'en *Deut*, 33, 2; *Ps.* 80, 2; 94, 1; et c'est dans les trois cas pour en appeler à sa puissance salvifique. On retrouve encore le terme dans le livre de Job où, trois fois sur quatre, il possède le sens d'une manifestation bienfaisante et victorieuse de la lumière [5]. Ici cette lumière paraît d'autant plus chargée d'espérance qu'elle brille en Sion, d'où l'on attend obstinément une intervention de Yahvé (*Ps.* 14, 7; 20, 3; 110, 2). Le texte n'ajoute-t-il pas d'ailleurs que la ville sainte est parée comme en ses plus beaux jours? Sous le coup de la colère divine, Israël n'eût certes point chanté la beauté de Jérusalem, il n'aurait eu qu'à en pleurer la splendeur disparue :

Est-ce là la toute-belle,
la joie de l'univers? (*Lm*, 2, 15; cfr *1 M*, 1, 39; 2, 11).

L'idée de beauté, en effet, est liée à celle de bénédiction et de grâce, car le beau dans la Bible est attaché à l'événement bien plutôt qu'à l'être [6], à une intervention de Dieu plutôt qu'à un état de nature. Il est superbe le mont Sion lorsqu'il tient tête à la coalition des nations (*Ps.* 48, 3); il est magnifique cet Israël que Dieu mène comme un troupeau (*Za*, 9, 17); il est beau enfin ce roi qui chevauche pour la justice (*Ps.* 45, 3), qui trône dans la cité reconstruite (*Is.* 33, 17). Avec le péché évidemment, cette beauté des êtres que Dieu bénit s'évanouit; la prostitution de Juda ternit l'éclat de Jérusalem (*Ez*, 16, 14-15), comme l'orgueil flétrit la splendeur de Tyr (*Ez.* 27, 3-4; 28,

5. *Jb* 3, 4; 10, 3; 12, 22; dans le 4e cas, en 37, 15, il n'est question que de la lumière de l'éclair.
6. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Munich, 1958, Band I, p. 365.

12-17) et celle des pharaons (*Ez.* 31, 8). Ainsi donc, parler de l'inégalable beauté de Sion équivaut à annoncer la grâce prochaine de Yahvé et l'on chercherait en vain un hymne à la cité sainte qui ne célèbre en même temps le salut d'Israël [7].

A la pensée de l'éclatante manifestation de Yahvé en Sion, le poète s'écrie : « qu'il vienne notre Dieu, qu'il ne se taise point ». Les commentateurs ont du mal à imaginer que l'auteur inspiré ait éprouvé tant de hâte; eût-il moins hésité que Jérémie à se faire le héraut de la vengeance divine, s'il avait eu en vue le châtiment d'Israël? Aussi quelques-uns discernent-ils en ce vers la main d'un glossateur impatient qui, au lieu du jugement d'Israël, aurait attendu celui des nations. Autant dire que, bien avant le Targum, on interprétait notre théophanie dans le sens d'un salut prochain. D'autres cependant, comme Podechard, préfèrent adoucir le jussif et traduisent : « Il viendra notre Dieu, il ne peut plus se taire »; mais on a tort pour justifier semblable lecture de tirer argument du verset 21 : « Voilà ce que tu fais, et je devrais me taire! »; car, en ce vers, c'est le hiphil qui donne au verbe *ḥaraš* la nuance de « devoir se taire », alors que dans le prologue on a le qal et sous la forme classique *ʿal yèk*, « ne te tais pas », c'est-à-dire « agis! », appel pressant des élus persécutés au Dieu libérateur [8].

3b Devant lui le feu dévore,
la tempête autour de lui fait rage.
4 Il convoque là-haut les cieux, il appelle la terre,
afin de rendre à son peuple justice.
5 « Rassemblez-moi ceux qui me sont attachés,
qui, en un sacrifice, avec moi ont contracté alliance. »
6 Et les cieux racontèrent sa justice :
Dieu, lui, il sait juger [9].

Dieu intervient dans la fureur de l'ouragan; il appelle les cieux et la terre, il leur demande de rassembler ses élus. Qui veut-il ainsi intimider, en jetant dans le débat le poids de sa formidable puissance? Israël coupable, répond-on sans hésiter. Admettons donc que Dieu cherche à rassembler son peuple, en l'effrayant par la violence d'un ouragan qui, notons-le, d'ordinaire fait fuir (cfr *Is.* 17, 13); jamais, cependant, l'idée d'un rassemblement d'Israël ne se trouve liée de la sorte à la perspective d'un châtiment. Si le peuple se trouve convoqué, c'est pour un départ en guerre, pour une cérémonie liturgique, pour un renouvellement de l'Alliance, toutes circonstances où il pourra

7. *Ps.* 46; 48; 65; 68; 76; 122; 132; 147; *Tb,* 13; *Is,* 2, 2-5; 4, 2-6; 49, 14-23; 51, 3; 51, 17-52, 12; 54; 60; 62; 66, 9-16, etc.

8. Cfr *Ps.* 28, 1; 35, 22; 39, 13; 83, 2; 109, 1.

9. « Ceux qui me sont attachés » = *ḥasidîm*; « contèrent »; les modernes préfèrent lire le futur avec les versions; mais ils sont influencés par leur interprétation du mot justice.

prendre une conscience plus vive de sa cohésion; or la cohésion fait la force même de la vie, et pour la Bible la dispersion reste l'image de la mort [10]. D'une telle mort, les prophètes l'ont longtemps menacé avant qu'il n'en dût faire l'expérience; au fond de son exil alors, il attendra patiemment l'heure du rassemblement, signe par excellence du suprême pardon de Yahvé [11].

Notons d'ailleurs que Dieu se conduit différemment, en la matière, selon qu'il s'agit d'Israël ou des peuples étrangers. Il n'hésitera pas, par exemple, à convoquer solennellement les dieux des nations pour leur annoncer publiquement leur déchéance [12]; il fera de même monter contre Jérusalem les armées de l'univers coalisé, afin qu'elles y subissent une éclatante et décisive défaite [13]. C'est que les nations, à la différence d'Israël, ne sont pas seulement des coupables à punir; on les considère comme de dangereux ennemis qu'il faut empêcher de relever la tête. Il est donc naturel de les réunir afin de pouvoir, une fois pour toutes, les écraser en bloc, ce dont on n'aurait pas idée dans le cas d'Israël.

Notre texte, il est vrai, précise bien pourquoi Dieu convoque ciel et terre : « *ladîn 'ammô* »; mais on va un peu vite à traduire cette expression par : « pour juger son peuple », voyant sans hésiter dans un tel jugement l'énoncé du discours qui va suivre. Un jugement, en effet, est une décision, non une monition, c'est l'acte du juge qui justifie ou condamne, non l'effort du prophète ou du sage qui exhorte ou menace. De toute manière, l'expression ne peut signifier « faire passer son peuple en jugement », mais juger entre lui et des puissances étrangères hostiles; car, chez les anciens, l'accusation ne vient pas du juge; celui-ci joue bien plutôt le rôle d'arbitre entre le témoin à charge qui attaque et l'inculpé : « L'assemblée jugera entre le vengeur de sang et celui qui a frappé » (*Nb.* 35, 24). On le voit donc s'interposer entre deux parties, tel Moïse qui sépare deux Hébreux en train de se battre : « Qui t'a établi chef et juge sur nous? » (*Ex.* 2, 14), ou Lot qui protège ses hôtes contre la honteuse passion des Sodomites : « En voilà un qui est venu chez nous en étranger et qui fait le juge » (*Gn.* 19, 9). Il fait ainsi figure d'homme fort; on lui

10. C'est en ce sens que, dans la Bible, la poussière est symbole de mort. Voir, sur ce point, notre article: *Le Dynamisme vital d'un peuple que Dieu appelle*, dans *La Vie Spirituelle*, déc. 1958, p. 480.

11. Ainsi, avec le verbe *'asaph Is*, 11, 12; *Mi*, 2, 12; 4, 6; *So*, 3, 18; *Ez*, 11, 17; 34 passim; 37, 21, etc. Quelques auteurs, cependant, croient trouver en *Dt*, 31, 28 l'exemple d'un rassemblement du peuple en vue de sa condamnation; il s'agit, en réalité, d'un rappel des exigences de la loi; les menaces de mort qui l'accompagnent font oublier trop facilement aux yeux des commentateurs les promesses de vie qu'il contient et qui en constituent l'essentiel, comme nous le montrerons dans la troisième partie de cette étude.

12. *Is*, 41, 1; 43, 9; 45, 20; 48, 14; *Ps.* 82.

13. *Ez*, 38-39; *Il*, 4, 2; *Za*, 14, 2; *Mi*, 4, 11-12, etc.

demande de résister à toutes les pressions, d'imposer silence aux violents, de relever la tête des humbles, soutenant en particulier ceux que la société laisse sans défense : la veuve et l'orphelin [14]. Comme ses voisins, Israël ignore notre conception d'une justice purement rétributive qui aurait à sanctionner les infractions à une loi positive; le jugement s'exerce normalement en faveur des opprimés, contre les mauvais qui voudraient en étouffer les cris [15].

Et, précisément, on pourra trouver confirmation de ce fait dans l'emploi ordinaire du mot « dîn ». Le verbe en effet a, sur 24 cas, dix fois le sens de « rendre justice à », 5 fois celui de condamner un oppresseur pour libérer une victime et une fois seulement celui de réduire des ennemis sans allusion nette aux bénéficiaires éventuels (*Ps.* 110, 6), le reste demeurant non précisé. De même, contre 5 emplois indéterminés, on trouve au substantif 12 fois l'idée d'une intervention en faveur d'un individu ou d'une partie de la société lésée dans leurs droits [16]. Notons enfin que si l'opération suppose en général un justifié et un condamné, Israël n'entre jamais dans cette dernière catégorie; avec le mot « dîn », il n'est nulle part question d'un jugement défavorable au peuple élu même coupable [17].

Il s'agit donc, en notre texte, de la justice que Yahvé entend rendre à son peuple; les mots « *šôphéṭ* » et « *ṣidqô* » que l'on rencontre un peu plus loin ne peuvent que confirmer ce sens. Comme pour

---

14. Voir, par exemple, le prologue et la conclusion des codes babyloniens, ceux de Lipit-Ištar et de Hammourabi, en particulier. Ce même type de justice est représenté en Canaan par les figures de Danel et de Keret. Le pharaon lui-même se présente comme « a kind-hearted mother, giving bread to the hungry. One who clothes the naked and comes to the cry of the wretched, a protector of widows » (*The Chronicle of Prince Osorkon,* dans *Analecta Orientalia,* 37, 1958, n° 260, p. 160). On pourrait encore apporter le témoignage de certains hymnes au soleil, dieu de la justice, ainsi : Pritchard, A.N.E.T., p. 389; Güterbock, *The Composition of the Hittite Prayers to the Sun,* dans *Journal of American Oriental Society,* oct. 1958.

15. Cfr *Ex.* 23, 6-9; *Dt.* 1, 17; 10, 17-19; *Jb.* 22, 5-11; 24, 1-6; 29, 12-17; 30, 25; 31, 16; 34, 19; 36, 6; *Ps.* 9, 8-13; 10, 18; 12, 6; 58; 68, 6; 72, 2-4, 12-14; 75, 8-11; 82; 94, 6; 113, 7; 140, 13; 146, 7-10; *Pr.* 14, 31; 21, 13; 22, 22-23; 28, 3; 29, 7, 14; 30, 14; 31, 8-9; *Is.* 1, 17, 23; 10, 2; 11, 3-4; 14, 30; 25, 4-5; 29, 19-21; 59, 4; *Jr.* 5, 28; 22, 3, 16; *Ez.* 34, 20-22; *Am.* 2, 6-7; 4, 1; 5, 11; *Za.* 7, 10. Contre pareille masse de textes, dont la liste n'est évidemment pas exhaustive, on aurait mauvaise grâce, pour soutenir l'existence dans la Bible d'un concept de justice égalitaire et distributive, de faire état de deux passages isolés, étroitement dépendants l'un de l'autre et dont le sens demeure discuté : *Ex.* 23, 3 et *Lv.* 19, 5 (voir H. Cazelles, *Etudes sur le Code de l'Alliance,* Paris, 1946, p. 87-88).

16. En *Jb.* 36, 17, le mot « dîn » pourrait viser une condamnation de Job; mais le texte n'est pas sûr et d'ailleurs le dicours d'Eliu, dans le cas, tend à faire du patriarche un oppresseur des faibles (vv. 19-21).

17. L'affirmation ne vaut que pour l'hébreu biblique, car dans le judaïsme postérieur, le mot « *dîn* » a bien servi à exprimer la condamnation d'Israël. Il n'en est que plus remarquable que le Targum ait laissé à ce mot, dans notre psaume, le sens de « faire justice à ».

« *dîn* », on trouve avec « *šaphaṭ* » 28 fois l'idée de dirimer un conflit, 24 fois celle de faire justice et 13 fois celle de condamner quelqu'un pour sauver une victime. Ici cependant, la nuance précise du mot échappe beaucoup plus souvent et l'on doit signaler le cas de 4 jugements simplement condamnatoires contre les nations et surtout de 14 contre Israël lui-même. Seulement ce dernier fait est rigoureusement circonscrit au livre d'Ezéchiel [18] et personne n'a jamais souligné une parenté quelconque entre notre psaume et le grand prophète de l'exil.

Si d'ailleurs il devait rester quelque hésitation à propos de « *šôphéṭ* », le sens de « *ṣidqô* » ne laisse aucun doute, il ne peut s'agir que d'une justice libératrice de Yahvé. Pour « *ṣêdêq yhwh* », en effet, le dictionnaire de Zorell et Semkowski ne donne aucun exemple de justice punitive et il définit l'expression : « Dei iustitia erga homines et nominatim erga populum Israel postquam cum hoc liberrime speciale foedus iniit (foedus amoris et gratiae ex parte Dei, obedientiae erga legem ex parte populi)». De fait, on parle bien souvent de justice de Dieu dans le psautier (33 fois avec « *ṣedaqah* » et 30 fois avec « *ṣedeq* ») et pas une seule fois cette justice ne vient châtier les élus coupables ; il ne manque pourtant point de psaumes où l'on se lamente sur le péché et sur ses conséquences, où l'on gémit sous le coup de la colère divine dont il a provoqué l'éclat. Les psalmistes n'eussent certes point chanté l'avènement de cette justice avec tant d'enthousiasme, au même titre qu'une réalisation de miséricorde et de fidélité [19], s'ils y avaient entrevu l'heure d'un sévère règlement de comptes ; comment, dans ce cas, la justice divine eût-elle pu paraître motif d'espérance pour le pécheur lui-même [20] ? Comment enfin la manifestation en eût-elle été retardée par les mauvaises dispositions des mortels :

> C'est pourquoi le jugement reste éloigné de nous,
> la justice s'écarte de nous [21] ?

Tant d'indices convergents devraient interdire à l'exégète de mettre sous le mot « *ṣêdêq* » l'idée d'une justice vindicative à moins qu'il n'ait pu en fournir positivement la preuve. On a malheureusement l'impression, à l'inverse, que les commentateurs cherchent d'instinct

18. Est-ce sous l'influence d'Ezéchiel qu'on trouve encore ce sens à Qumrân? Notons que l'aspect ordinairement salvifique du jugement exprimé par « *šaphat* » a été depuis longtemps signalé par Koehler, *Theologie des Alten Testaments*, 1936, p. 14.

19. *Ps.* 35, 28; 40, 10, 11; 51, 16; 71, 15, 16, 24; 97, 6.

20. *Ps.* 51, 16; 85, 11, 12, 14; 103, 6, 17; 143, 1.

21. *Is.* 59, 9; cfr 59, 11 (où « justice » est remplacé par « salut » dans la Bible de Jérusalem) et v. 14; 56, 1 (où la LXX traduit ἔλεος); *Os.* 10, 12; *Mi.* 7, 9; le psalmiste demandera de même que son ennemi ne soit point l'objet de la justice de Dieu (*Ps.* 69, 28).

à retrouver notre actuel concept de justice, partout où le contexte n'impose pas l'évidence du contraire. C'est pourtant la logique de l'expression biblique qui « possède » ; logique dont la grande majorité des textes suffit à prouver la rigueur. Si l'on n'observe pas ce principe, on aura vite fait de tourner le dos, sans s'en apercevoir, au sens obvie des textes les plus simples. C'est sans doute ce qui s'est produit pour la théophanie du psaume 50 ; car, si l'on n'était point parti d'une conception à priori du mot « justice », on n'aurait jamais lu ce passage comme on l'a lu et on y aurait vu tout naturellement, comme la tradition juive, l'annonce d'une libération d'Israël.

II. L'INCOHÉRENCE DE L'IMAGE PROPOSÉE PAR L'INTERPRÉTATION COURANTE

Si on laisse aux mots le sens habituel qu'ils ont dans la Bible, notre théophanie forme un ensemble qui se tient très bien : Yahvé va sauver son peuple ; il montre sa gloire en Sion ; dans la fureur de l'ouragan, il convoque le ciel et la terre pour rendre justice à Israël ; il leur fera en effet rassembler les membres fidèles de son Alliance et le ciel pourra chanter l'œuvre de sa justice. Voilà qui est cohérent. Il n'en est pas de même si l'on suppose qu'il s'agit d'une condamnation d'Israël. Dans ce cas, le ciel et la terre sont convoqués afin de rassembler un peuple coupable que, par ironie, on appelle « pieux » et, une fois la sentence prononcée, les cieux proclament que Dieu est juste. Comme il est difficile d'admettre que l'image soit une pure construction de l'esprit, sans aucun rapport avec le développement d'une procédure élémentaire, les auteurs nous présentent la mise en scène d'un procès de Yahvé à son peuple et tentent de préciser le rôle que jouent, en l'affaire, les cieux et la terre. De ces derniers, ils font tour à tour des huissiers, des témoins ou des juges, les plus conciliants même leur donnent les trois fonctions à la fois. Mais, en fait, le rôle qu'on leur attribue ici est sui generis et n'entre dans aucune catégorie juridique connue ; pour en soutenir la légitimité, on ne saurait d'aucune manière s'appuyer sur les textes bibliques dont on apporte le plus souvent l'exemple : le scénario est incohérent.

Supposons d'abord que les cieux et la terre doivent être juges ou témoins, Dieu ne saurait leur demander d'aller chercher les accusés. Aussi Gunkel, s'appuyant sur le syriaque, propose-t-il de lire : « rassemblez-vous, mes fidèles », au lieu de « assemblez mes fidèles » ; tandis que Delitzsch, reprenant une vieille exégèse, voudrait que l'ordre fût adressé aux esprits célestes (cfr *Mt.* 24, 31). Normalement, en effet, le juge doit attendre que les plaignants se présentent devant lui ; quant au témoin, il amène de lui-même à ce dernier les gens qu'il a pris en faute, sans qu'on ait à le lui commander : « Si un

témoin injuste se lève contre un homme pour l'accuser de rébellion, les deux hommes qui ont ainsi un procès devant Yahvé comparaîtront devant les prêtres et les juges en fonction [22] ».

Il faut aussi choisir entre l'idée de juge et celle de témoin. En faveur de la première hypothèse, on fera valoir le fait que les cieux à la fin ont à proclamer la justice de Yahvé ; c'est en particulier la position de Podechard : « Dans le psaume, le rôle de juge est dévolu aux cieux et à la terre par les termes mêmes du v. 4, par le fait que c'est à eux de citer et faire comparaître les accusés (v. 5) et surtout de prononcer la sentence, en reconnaissant que le bon droit est du côté de Yahvé (v. 6) ». Malheureusement, au v. 6, il est dit expressément que Dieu est le juge : « *Elohim šôfeṭ* » et l'on devra corriger cette expression en : « *Elohe(y) mišpaṭ* » « un Dieu de jugement », c'est-à-dire « un Dieu qui a raison ».

Resterait à prouver que « *mišpaṭ* » puisse être traduit par : « qui a raison » ; de toute manière si le psalmiste avait voulu dire que les cieux et la terre comme juges affirment l'innocence de Yahvé, il aurait employé le terme technique, l'hiphil de « *ṣadaq* », « justifier » [23], et non l'expression « *nagad ṣêdêq* » qui n'a jamais ce sens. « *Nagad* » en effet signifie : « proclamer un fait » et non point « reconnaître les qualités d'un être ». Sans doute lui trouve-t-on assez souvent tel ou tel attribut de Yahvé pour complément, mais il s'agit moins alors de définir la nature du Dieu d'Israël que d'en célébrer la manière d'agir. L'on se passe ainsi d'une génération à l'autre le récit des exploits de Dieu pour son peuple (*Ps.* 9, 12 ; 40, 6 ; 64, 10 ; 71, 17 ; 145, 4), exploits où se manifeste sa puissance, où se révèlent son amour, sa fidélité, sa droiture, ce qui permettra de dire tout simplement : « raconter sa puissance » (*Ps.* 71, 18 ; 111, 6), « raconter son amour, sa fidélité, sa droiture » (*Ps.* 30, 10 ; 92, 3, 16). De même qu'en *Ps.* 22, 32 ; 97, 6, l'expression « raconter sa justice » n'a donc point le sens de : « proclamer qu'il est juste », mais de « narrer ce qu'a opéré sa justice ». Les cieux, dans ce cas, ne font point figure de juges mais de chantres de la gloire divine.

En notre psaume, d'ailleurs, c'est Yahvé qui conclut le débat ; c'est donc lui concrètement le vrai juge (Mowinckel). Même si au passé du texte massorétique, l'on préfère le futur des versions : « ils raconteront », l'on devra reconnaître qu'il n'est plus question des cieux et de la terre ni pendant ni après le discours et que c'est Dieu qui a le dernier mot en l'affaire.

---

22. *Dt.* 19, 16-17. Voir le rôle des témoins dans l'affaire de Nabot (*1 R* 21, 8-16) ou de la chaste Suzanne (*Dn* 13).

23. Terme qu'on rencontre en particulier dans l'expression « justifier le juste, condamner le coupable », cfr *Ex.* 23, 7-8 ; *Dt.* 25, 1 ; *1 R.* 8, 32 ; *Is.* 5, 23 ; *Pr.* 17, 15.

S'il s'agit d'une condamnation d'Israël, une seule solution demeure : les cieux et la terre seraient convoqués pour servir de témoins dans le procès que Yahvé intente à son peuple. Un certain nombre de textes parallèles pourraient donner consistance à semblable hypothèse. Mais en réalité, dans les passages auxquels on se réfère, les cieux et la terre ne sont point témoins de la manière dont on l'entend ici. On leur demande, par exemple, de tenir ce rôle lorsqu'Israël s'engage à suivre la loi de son Dieu (*Dt.* 4, 26; 30, 19; 31, 28), afin de pouvoir se porter plus tard accusateurs si le contrat n'est pas observé; ils sont alors témoins au même titre que la pierre qui a entendu les paroles de Yahvé (*Jos.* 24, 27), ou bien le livre où elles ont été enregistrées (*Dt.* 31, 26), témoins qu'il n'est pas question d'aller chercher au bout du monde ainsi que le supposerait notre psaume; Yahvé, en l'occurrence, se contente d'alerter les réalités présentes au moment de l'engagement et d'avertir ainsi son peuple : « Je prends à témoin contre toi le ciel, la terre, la pierre, le livre, etc. », formule qui fait précisément défaut dans la théophanie du psaume 50.

Il est vrai qu'ailleurs Yahvé convoque les cieux et la terre pour leur faire connaître les décisions qu'il a prises contre Israël :

> Ecoutez, nations...
> ce que je vais leur faire.
> Ecoute, terre! voici que j'amène un malheur
> contre ce peuple-là (*Jr.* 6, 18-19; cfr 22, 29; *Is.* 34, 1).

comme s'il tenait à mettre l'univers au courant du débat qui l'oppose à son peuple (*Is.* 1, 2; *Mi.* 6, 1; *Dt.* 32, 1). Cieux et terre, dans le cas, doivent-ils être vraiment considérés comme des témoins? Ne sont-ce point plutôt des auditeurs silencieux et consternés :

> Cieux, soyez-en étonnés,
> stupéfaits, pris d'une énorme épouvante (*Jr*, 2, 12)?

Ne faudrait-il pas comprendre que Yahvé communique ainsi à l'univers l'annonce du châtiment qui attend Israël, parce que les effets s'en feront sentir à travers le monde tout entier?

De toute manière, même si l'on devait encore parler de témoins, on remarquera que, dans tous ces textes, les cieux et la terre ne sont pas appelés à donner leur avis, comme ce serait le cas dans notre psaume. L'idée de témoins approbateurs de la conduite divine est une idée étrangère à la Bible : Yahvé décide seul du sort de son peuple. On a cru, certes, trouver l'exemple du contraire dans l'apologue de la vigne :

> Et maintenant, habitants de Jérusalem
> et gens de Juda,
> soyez juges, je vous prie,
> entre ma vigne et moi (*Is.* 5, 3).

Mais l'on notera que le prophète n'attend pas la réponse des gens

qu'il a ainsi interpellés et qu'il s'empresse de donner directement la parole à Yahvé :

> Eh bien! moi je vais vous apprendre
> ce que je vais faire à ma vigne (5, 5).

On fait aussi valoir que Dieu convoque Assyriens et Egyptiens sur la montagne de Samarie, afin de constater le mal dont la ville est remplie (Am 3, 9) ; seulement il n'est point question de leur demander réellement conseil : Yahvé veut simplement leur expliquer pourquoi elles devront intervenir ainsi que lui-même l'a décidé, et lui seul :

> C'est pourquoi, ainsi parle le Seigneur Yahvé
> l'ennemi investira le pays ;
> ta puissance sera abattue
> et tes palais seront pillés (*Am.* 3, 11).

Bref, si les cieux et la terre sont pris à témoin des engagements d'Israël, si on les appelle afin qu'ils prennent connaissance des griefs de Yahvé contre son peuple, on ne voit nulle part qu'ils soient convoqués pour donner leur approbation à une décision divine au sujet de la nation élue. L'image resterait ainsi isolée dans le langage biblique et, avec vraisemblance.

III. LE RAPPORT DE LA THÉOPHANIE AVEC LE DISCOURS DE DIEU

Si elle va contre le sens des mots, si elle ne semble guère cohérente, l'interprétation ordinaire de la théophanie du psaume 50 paraît du moins avoir l'avantage de bien souder les six premiers versets au reste du poème. Comment en effet ces versets, s'ils célèbrent la reconstruction d'Israël, pourraient-ils logiquement préparer à une monition dont une partie au moins demeure assez sévère? Cheyne, de fait le seul exégète qui ait reconnu le caractère salvifique de notre théophanie, croit devoir en faire un hymne à part, sans aucun rapport avec le discours de Dieu qu'on lui aurait par la suite maladroitement ajouté. A vrai dire, cette solution radicale ne s'impose pas le moins du monde. Une théophanie annonçant, comme toute théophanie, le salut que Dieu assure à son peuple, se trouve fort bien à sa place avant un avertissement de Dieu, si dur soit-il ; il suffit de se situer dans la perspective liturgique d'un renouvellement d'Alliance.

Que doit-on d'abord appeler théophanie? Pour donner ce nom à une intervention divine, il ne suffit point d'en souligner l'éclat et la résonance cosmiques, il faut encore qu'on y découvre la révélation de l'absolue souveraineté de Dieu sur l'univers [24]. Tel n'est pas en

---

24. Dans son étude : *Le jour de Yahvé dans Joel* (*Rev. Bibl.*, janv. 1959), J. Bourke n'a pas isolé ce sens fondamental de la théophanie biblique ; il en résulte une certaine confusion, semble-t-il, l'auteur affirmant, par exemple, qu'il s'agit de ramener à l'ordre et à l'obéissance un Israël infidèle.

particulier le cas des textes où l'on voit Yahvé s'apprêter à punir son peuple, se lever en juge courroucé afin de faire sentir sur ses élus le poids de son autorité (*Is.* 2, 6-22). Qui dit théophanie biblique dit essentiellement épreuve de force contre le monde et cette épreuve de force, pratiquement, a pour expression classique et nécessaire [25] l'image de l'orage avec son tonnerre, son ouragan, ses éclairs. Avec le tonnerre, une voix aussi impérieuse que majestueuse se fait entendre (*Is.* 30, 30) : c'est le signal de l'entrée en scène du Dieu d'Israël. La nature alors s'arrête interdite (*Ps.* 76, 9) ; puis, sous le souffle de la tempête, les cieux s'écroulent, les montagnes tremblent sur leurs bases, tandis que brille l'éclair, flèche vengeresse d'un Dieu courroucé (*Ps.* 97, 3-4). Yahvé alors se présente comme une force qui sait s'imposer à l'univers, qui bouscule tout pour réaliser son dessein et, dans cette image, Israël a perçu l'irrésistible puissance d'un Dieu qui le prenait en main [26].

Cette description de l'orage où Yahvé s'affirme plus fort que l'univers, tout en exprimant une pensée spécifiquement biblique, n'en doit pas moins les éléments qui la composent à la littérature religieuse de Canaan. On y retrouve en effet, spécialement dans les passages les plus anciens du psautier (ainsi *Ps.* 29 ; 77, 17-20 ; 93, 3-4), les traits essentiels de la lutte du dieu créateur, affrontant la mer et ses monstres, avec pour armes l'ouragan et la foudre. Ce schème primitif ne disparut pas complètement avec le progrès de la réflexion théologique ; on en soupçonne encore l'influence dans le psaume 104, par exemple, où un orage théophanique précède la fondation de la terre (vv. 3-4) ; on pourra de même constater au psaume 148 que feu, grêle, ouragan, « ouvriers de la parole divine », sont mentionnés après les monstres marins et les abîmes, les vaincus du combat primordial, et avant le surgissement des montagnes (vv. 7-8).

Un élément nouveau et constant distingue cependant nos théophanies bibliques des mythes de Canaan : la victoire de Dieu sur les eaux y annonce toujours de quelque manière le salut d'Israël (cf *Ps.* 29, 11 ; 93, 5). Un des plus vieux chants de la Bible ne nous décrit-il point Yahvé accourant dans la tempête au secours de ses élus (*Jg.* 5, 1) ? Les adversaires du Dieu créateur, la mer et ses monstres, de-

25. Pour cette raison, *Mi.* 1, 2-5, ne figurera pas dans la liste des théophanies que nous analyserons ici, bien qu'on y retrouve quelques éléments épars de théophanies récentes : les montagnes qui fondent comme cire (*Ps.* 97, 5), les vallées qui s'effondrent (*Za.* 14, 4). Le cas d'ailleurs mériterait d'être regardé d'un peu près, le texte ne paraissant pas unifié ; après avoir annoncé, en effet, un jugement de tous les peuples et de la terre entière, le prophète par la suite ne parle plus que de Samarie et de Jérusalem.

26. Nous nous permettons de renvoyer, pour une étude d'ensemble, au chapitre III de notre livre : *La Bible et le sens Religieux de l'Univers,* à paraître aux éditions du Cerf, chapitre intitulé : « L'univers annonce l'histoire ».

viennent alors un symbole des puissances ennemies coalisées contre l'Oint de Yahvé (*Ps.* 18; 144; *Ha.* 3), contre la cité sainte (*Ps.* 46) :

> Il menace la mer, il la met à sec;
> Il anéantira tous ceux qui se dressent contre lui [27].

Plus précisément même on trouve ainsi unis dans une représentation semblable le début de l'histoire de l'univers et le début de celle d'Israël : la lutte première de Dieu contre l'océan évoque en effet, tout naturellement, le souvenir du passage de la mer Rouge ou celui du Jourdain (*Ps.* 77, 16-21; 114; *Is.* 51, 10); une victoire sur un monde hostile inaugurera dans les deux cas l'œuvre divine, si bien que Rahab, le monstre marin, put devenir un des synonymes de l'Egypte (*Ps.* 87, 4). Cette théophanie enfin, par où s'ouvrent l'histoire du monde et l'histoire d'Israël, en annonce aussi la conclusion; le grondement des mers y préfigure la dernière invasion des nations contre Jérusalem (*Is.* 17, 12-13; 29, 6; 30, 27-30), comme la première victoire de Yahvé sur l'abîme laisse présager son ultime triomphe sur l'orgueil de l'univers coalisé (*Is.* 27, 1; *Ap.* 20).

Dans cette représentation archaïque d'un Dieu créateur luttant contre la fureur des eaux, Israël a lu toute son histoire. Dans le Dieu qui, dès l'origine, avait su imposer silence à l'orgueil d'un univers révolté, il a reconnu Yahvé, le Dieu qui le tira d'Egypte et qui, finalement le libérera du joug des nations. Cette image avait l'avantage de lui faire sentir l'absolue gratuité de l'action divine et les inéluctables exigences qui doivent en découler. Car, bousculant le monde pour venir le sauver, Yahvé enlève à son élu toute possibilité d'appui hors de lui-même :

> Il envoie de haut et me prend,
> il me retire des grandes eaux (*Ps.* 18, 16).

Pour échapper ici au danger, il faut saisir sans faiblir la main qui tire, il faut obéir aveuglément à celui qui vous secourt. L'orage a tout ébranlé, la terre, le ciel et les mers; il ne reste plus que Dieu. C'est la raison sans doute pour laquelle une sorte de confession négative (vv. 21-28) suit la magnifique théophanie du psaume 18; remis sur pied, « tiré des grandes eaux », l'Oint de Yahvé s'empresse de proclamer qu'il « garde la voie de Yahvé » : ce fut en partie la condition de son salut, c'en sera désormais la rançon.

L'idée d'un salut exigeant, où le « sauvé » s'en remet à l'entière disposition de son « sauveur », telle est la clef de deux théophanies célèbres qui ne furent pas toujours bien comprises, celle du livre de Job et celle de l'Exode. On pense souvent que Yahvé arrive au milieu de la tempête pour condamner les propos téméraires du juste souf-

27. *Na.* 1, 3-8; voir encore : *Ps.* 76, 9-10; 83, 16; 97, 3-6; *Is.* 59, 19; 64, 1; 66, 14-15.

frant; or, d'après l'auteur même du drame, ce n'est pas contre Job, c'est contre ses amis que « brûle la colère divine » (42, 7); eux seuls ont mérité réprobation et châtiment : « Vous offrirez pour vous un holocauste, tandis que mon serviteur Job priera pour vous. J'aurai égard à lui et ne vous infligerai pas ma disgrâce pour n'avoir pas, comme mon serviteur Job, bien parlé de moi » (42, 8). Yahvé ne condamne point son serviteur, il lui impose silence (40, 4-5; 42, 2-6); s'il manifeste sa toute-puissance sur l'univers ce n'est certes point pour l'effrayer, c'est pour lui montrer qu'il le justifiera quand et comme il voudra [28].

Quant à la théophanie du Sinaï, on ne saurait trouver meilleur commentaire que le chapitre 4 du Deutéronome : « Du ciel il t'a fait entendre sa voix pour t'instruire, et sur terre il t'a fait voir son grand feu, et du milieu du feu tu as entendu ses paroles. Parce qu'il a aimé tes pères et qu'après eux il a élu leur postérité, il t'a fait sortir d'Egypte... Sache-le donc aujourd'hui et médite-le dans ton cœur : c'est Yahvé qui est Dieu là-haut dans le ciel, comme ici-bas sur la terre, et nul autre. Garde ses lois et ses commandements que je te prescris aujourd'hui, afin d'avoir, toi et tes fils, honneur et longue vie sur la terre que Yahvé ton Dieu te donne » (4, 36-40). Cet orage du Sinaï, tout en rappelant la libération, fait sentir la nécessité d'obéir désormais sans réticence au Dieu sauveur; Israël devra garder vigilamment le contact sévère mais vivifiant de Yahvé; la crainte religieuse qu'inspire cette page de l'Exode est ainsi faite du souci obsédant d'adhérer à la volonté divine, exactement le contraire d'une peur qui mettrait en fuite : « Bannissez toute crainte! C'est pour vous éprouver que Dieu s'en est venu et pour que sa crainte vous demeure présente, vous gardant de pécher » (*Ex.* 20, 20).

Les théophanies bibliques annoncent donc l'irrésistible intervention de Yahvé en faveur de son peuple en même temps qu'elles font sentir à ce dernier la nécessité de prendre, sans réticence, la main qui le sauve et de se laisser aveuglément conduire par elle. Comprise ainsi, une théophanie est parfaitement à sa place en tête de notre psaume 50, car le discours qui suit, en fait, ne se présente point comme une condamnation d'Israël, mais comme un rappel des exigences qui accompagnent son salut :

> Qui offre l'action de grâces me rend gloire;
> à l'homme droit, je ferai voir mon salut (v. 23) [29].

---

28. C'est l'interprétation du livre de Job que nous avons proposée dans notre ouvrage : *Sous la Main de Dieu*, II, « La Sagesse et le Destin des Elus », Paris, 1957, ch. II, Job.

29. Cette traduction repose, il est vrai, sur une conjecture; mais celle-ci est communément admise. Au lieu de l'incompréhensible « *šam dèrèk* », « il place le chemin », on lit : « tam dèrèk », « le parfait de chemin ».

Un tel lien entre l'affirmation du salut et la conscience de ses exigences n'est pas une création de l'esprit ; on ne saurait même y voir une thèse d'école représentative de tel ou tel courant d'idée au sein de la communauté juive ; on se trouve au cœur de l'expérience de l'Alliance que, des siècles durant, vécut Israël ; là s'exprime l'attitude de tout un peuple en face de son histoire, attitude que la liturgie, en plein accord avec les prophètes, avait eu pour mission de venir affermir régulièrement. Quelques auteurs, en effet, ont récemment mis en lumière l'existence d'une fête de renouvellement de l'Alliance, fête que de nombreux textes attestent fermement : *Dt.* 27 ; *Jos.* 8, 32-35 ; 24 ; *1 R.* 8, 54, 61 ; *2 R.* 11, 17 ; 23, 2-3 ; *Ne.* 8 [30]. On aurait là la meilleure explication de cet « aujourd'hui » qui scande les discours du Deutéronome et auquel fait écho le psaume 95 :

Aujourd'hui, si vous pouviez écouter ma voix ! (v. 7).

Mowinckel, Bentzen, von Rad, Weiser pensent devoir lire le psaume 50 dans cette perspective en même temps que les psaumes 81 et 95 (nous joignerions volontiers à la liste le *Ps.* 99 et *Dt.* 33) ; n'y rencontre-t-on pas, en effet, au v. 5, l'expression technique : « contracter alliance » ? Il est regrettable que ces auteurs se soient arrêtés sur une si bonne route et qu'ils n'aient su retrouver le sens naturel de la théophanie du prologue ; d'autant que certains d'entre eux reconnaissent le caractère cultuel des théophanies en général [31] et la théophanie du chapitre 19 de l'Exode, en particulier [32].

Constatons d'abord que le ton du discours de Dieu convient parfaitement à un renouvellement de l'Alliance ; si l'on y reconnaît généralement le style des prophètes c'est qu'en fait, souvent, la parénèse nomique ne diffère guère de la prédication prophétique et c'est l'une et l'autre que l'on retrouve dans des expressions de ce genre : « Ecoute, mon peuple, je parle. — C'est moi Yahvé ton Dieu » (v. 7). Cette dernière formule, en particulier, revient comme un leitmotiv presque après chaque prescription de Lv 19. Yahvé voudrait-il ainsi rappeler qu'il est là présent, prêt à châtier durement si on ne lui obéit pas ? Ne serait-ce point bien plutôt qu'il veuille souligner à quel titre il exige ? S'il impose à Israël sa volonté, c'est parce qu'il est son Sauveur, c'est en tant qu'il l'a tiré de la servitude d'Egypte :

Du fardeau j'ai déchargé son épaule...
Ecoute, mon peuple, je t'avertis...

30. Certains même ont précisé le rôle que jouait le roi en l'affaire ; ainsi Geo Widengren, *King and Covenant*, dans *Journal of Semitic Studies*, janv. 1957.

31. Cfr A. Weiser, *Die Darstellung der Theophanie in den Psalmen und im Festkult*, dans *Festschrift für Bertholet*, 1950, p. 513 ss.

32. Ainsi von Rad, *op. cit.*, p. 195. A propos de ce texte, on abandonne de plus en plus l'idée d'un mélange des traditions yahviste et élohiste, pour ne plus considérer qu'un noyau élohiste surchargé de gloses successives. Voir sur ce point G. Hölscher, *Geschichtsschreibung in Israel*, Lund, 1952, p. 311-313.

C'est moi Yahvé ton Dieu,
qui t'ai fait monter de la terre d'Egypte (*Ps.* 81, 7-11).

L'admonition du psaume 50, malgré tout, peut paraître brutale, au moins dans la deuxième partie (vv. 16-22) [33]; en fait elle ne l'est pas plus que dans les psaumes 81, 95 et 99. C'est qu'en effet, d'une manière générale, la Bible ne cherche point à minimiser les redoutables conséquences de l'engagement d'Israël : « Vous ne pouvez pas servir Yahvé, car il est un Dieu saint, il est un Dieu jaloux qui ne pardonnera ni vos transgressions, ni vos péchés. Si vous abandonnez Yahvé pour servir les dieux de l'étranger, il vous maltraitera à son tour et vous anéantira après vous avoir fait du bien » (*Jos.* 24, 19-20).

De durs rappels à l'ordre ne détonnent donc point dans le cadre liturgique d'un renouvellement de l'Alliance et c'est même en plein milieu de la liesse populaire que tombent, par exemple, les monitions sévères des psaumes 81 et 95. Car, pour contraignante qu'elle soit, la loi n'en doit pas moins être promulguée au cours de fêtes joyeuses : « Ne soyez pas tristes, ne pleurez pas... Car tout le peuple pleurait, en entendant les paroles de la loi... et tout le peuple s'en fut manger, boire, distribuer les parts et se livrer à grande liesse, car ils avaient compris les paroles qu'on leur avait proclamées » (*Ne.* 8, 9-18). Israël, de fait, a toujours fêté et compris le don de la loi comme l'un des événements majeurs de son histoire [34]; il y voyait le couronnement de sa libération, la consécration définitive de son appartenance au Dieu qui l'avait sauvé : « Fais silence et écoute, Israël. Aujourd'hui tu es devenu un peuple pour Yahvé ton Dieu » (*Dt.* 27, 9). Cette loi pouvait bien se présenter comme un choix redoutable entre la vie et le mort (*Dt.* 30, 15-20), mais quelle gloire pour l'élu d'avoir ainsi à ratifier personnellement tout ce que Yahvé avait fait pour lui! N'était-ce point comme si Dieu lui remettait entre les mains l'accomplissement de son dessein et de ses jugements :

Il révèle à Jacob sa parole,
ses lois et ses jugements à Israël.
Pas un peuple qu'il ait ainsi traité,
pas un qui ait connu ses jugements (*Ps.* 147, 19-20; cfr *Dt.* 4, 7-8).

Il paraît dès lors tout à fait naturel qu'une théophanie précède un énoncé de la loi, puisqu'en somme le don de cette loi doit prolonger l'œuvre du salut. Inutile par conséquent de chercher à donner aux mots

33. Il semble bien, en effet, que la tradition juive, dès le texte massorétique (cfr Kittel), ait cherché à en atténuer l'effet, en glosant au v. 16 : « Mais à l'impie Dieu déclare », marquant ainsi que le reproche ne s'adresse point à toute la communauté des « pieux ». Le vrai Israël nous est de plus en plus présenté comme pur, par nature; et lorsqu'on interprétera le psaume 45 comme un chant d'épousailles entre Yahvé et son peuple, on nous fera lire, avec le Targum : « oublie les impies de ton peuple », au lieu de « oublie ton peuple ».

34. von Rad, *op. cit.*, p. 195.

et expressions de notre prologue un sens que l'on ne leur retrouve nulle part ailleurs dans la Bible; si l'on y voit l'annonce du salut d'Israël, les six premiers versets du psaume 50 constituent une excellente introduction au discours de Dieu qui va suivre. Nous sommes là sur un terrain ferme, car, tandis qu'il n'existe pas de textes pour appuyer vraiment la mise en scène qu'on imaginait d'un procès de Yahvé contre son peuple, nous avons pu signaler la parenté étroite de notre psaume, lu dans la perspective d'un renouvellement de l'Alliance, avec les psaumes 81 et 95. A dire vrai, cependant, il s'en sépare sur un point important. Dans les deux derniers psaumes, le rappel de l'Alliance tombe au milieu d'une fête de la royauté de Yahvé alors qu'ici, il arrive au terme d'une intervention victorieuse de Dieu en faveur de ses élus. Il faut en conclure que, dans le premier cas, Israël existe; la liturgie fait revivre son passé, le pressant de demeurer fidèle à ses engagements; dans le second cas, le peuple de Dieu est à recréer; il attend le moment d'être rassemblé, pressentant les exigences auxquelles il aura à faire face. Nous serions ainsi après l'exil et cette page inspirée, de l'avis de Mowinckel lui-même, serait à lire dans la perspective du message du Trito-Isaïe.

Le psaume 50 regarde donc vers l'avenir et, de ce fait, le renouvellement d'Alliance qu'il nous présente prend valeur eschatologique. Aussi saint Athanase, saint Jean Chrysostome, Théodoret, saint Augustin, n'avaient-ils point tort d'y entrevoir l'avènement glorieux du Christ et la proclamation d'une nouvelle Alliance. C'est cette perspective juste qu'on a malheureusement abandonnée pour ne garder que ce qu'il y avait de contestable dans l'interprétation des Pères : la condamnation de l'ancienne loi et de ses sacrifices. Fuyant ainsi le sol ferme de la liturgie, avec ses larges visions historiques, l'exégèse chrétienne postérieure s'est enlisée dans « des problèmes » et n'a plus su voir dans notre psaume qu'un témoin important de quelque courant d'idée, de quelque discussion d'école. Puisse-t-on en revenir aux grands schèmes liturgiques fondamentaux, tel que le renouvellement de l'Alliance, car là s'exprime l'authentique vie religieuse d'Israël dont se nourrit le chant de l'Eglise!

Rennes (Ille-et-Vilaine) Fr. Evode Beaucamp, O.F.M.
43 Rue de Redon

Concile œcuménique et catholicité de l'Eglise

La nouvelle de la convocation prochaine par S.S. Jean XXIII d'un Concile œcuménique a surpris le monde chrétien tout entier. Rien, apparemment, ne la faisait pressentir. A une époque comme la nôtre où aucune hérésie nouvelle ne menace l'Eglise, où la discipline ecclésiastique n'est pas sérieusement compromise, à une époque où le Saint-Siège, ce centre régulateur innervant les cinq parties du monde jusqu'en des terres les plus inaccessibles, recevait, il n'y a pas bien longtemps, d'un Institut de statistique américain, le premier prix au palmarès du rendement pour la précision et l'efficacité de sa machine administrative, on peut se demander ce qui a déterminé le Saint-Père à recourir à cette mesure extraordinaire.

Un Concile œcuménique, cette réunion plénière, en un même endroit, de tout l'épiscopat catholique dispersé dans le monde, n'est pas en effet une petite affaire; c'est un « événement », au sens emphatique du mot, événement insolite, si l'on en juge par l'histoire récente de l'Eglise : il n'y eut que deux Conciles œcuméniques en quatre siècles; celui de Trente au XVI[e] siècle et celui du Vatican au XIX[e]; événement important, puisqu'on n'éloigne pas de leurs troupeaux respectifs des pasteurs d'âmes pendant des mois, voire des années — comme au Concile de Trente — sinon pour des situations très graves, comme on appelle d'urgence des spécialistes au chevet d'un malade à toute extrémité, afin de délibérer et de décider en commun d'une thérapeutique d'exception.

L'Eglise d'aujourd'hui est-elle malade? Elle est secouée, certes, persécutée plus que jamais — qu'on songe au drame silencieux de nos frères de Chine et d'au-delà du rideau de fer; elle est combattue, mais la résistance, parfois héroïque, qu'elle oppose aux attaques ouvertes ou sournoises montre qu'elle n'est point malade. Pourquoi, dès lors, ce recours aux grands moyens qui supposent toujours un état de crise alarmant?

On pouvait croire, et des théologiens l'ont pensé, s'ils ne l'ont écrit, qu'après le Concile du Vatican et la définition de l'infaillibilité personnelle du Pape dans l'exercice solennel de son Magistère, il n'y avait plus lieu de réunir un Concile œcuménique. Pourquoi, en effet, recourir à une procédure compliquée, lente et, qui plus est, dispendieuse, quand on a à sa disposition un moyen si simple de connaître la vérité et de recevoir des consignes nettes et fermes? S'il s'agit de connaître la pensée de l'Eglise, dans tous les pays où elle est répandue, qu'est-ce que le Vatican, avec ses moyens multiples d'information, peut bien ignorer?

Rome reste, aujourd'hui plus encore que par le passé, le centre où tout aboutit, et le Saint-Père, avec le charisme doctrinal dont il est nanti, peut, à lui seul, définir un point de foi resté obscur, comme il peut prendre, en connaissance de cause et avec la lumière de l'Esprit qui l'assiste, telles mesures convenables pour le bien commun de l'Eglise, qu'une Assemblée délibérante, divisée par des courants et des traditions fort diverses, ne saurait déterminer avec la même décision et surtout la même promptitude. C'est ainsi que Pie XII, de vénérée mémoire, avait, après une longue et minutieuse enquête de la foi vivante de l'Eglise, défini le dogme de l'Assomption de la Vierge Marie et entrepris avec vigueur, par ses encycliques et les décrets des Congrégations, la réforme liturgique et pastorale dont nous voyons aujourd'hui les premiers fruits pleins de promesses.

Alors, pourquoi un Concile et quelle peut bien être aujourd'hui sa raison d'être?

Pour bien répondre à cette question, nous chercherons d'abord à situer la place et l'utilité d'un Concile dans la vie de l'Eglise; ensuite nous tâcherons de préciser ce qui justifie, à l'heure présente, la réunion d'un Concile et ce qui a déterminé le Saint-Père à lui assigner cet objectif précis, entre beaucoup d'autres : les voies qui doivent mener à l'union de tous les chrétiens en un seul Corps; enfin, nous nous demanderons comment le Concile entend poursuivre ce but, quel sera le thème éventuel de ses travaux et ce qu'on peut attendre de l'œuvre qu'il est appelé à accomplir.

Rôle du Concile dans la vie de l'Eglise.

Quel est le sens d'un Concile dans la vie de l'Eglise?

Pour comprendre cet événement et sa récurrence chronique, il nous faut tenir compte de la nature de l'Eglise, de sa fin propre et de la dimension essentiellement historique de son être et de son action.

L'Eglise est une communauté organique de personnes, structurée par un bien commun : les biens du salut constitués par le Christ, et dans laquelle tous les membres ont à coopérer à une œuvre commune : la Rédemption du monde. Saint Paul nous en a suggéré divinement le mystère en nous révélant qu'elle est le Corps du Christ, que ce Corps est sans cesse en train de croître et que cette croissance dépend de l'action de tous [1]. Le salut que le Christ vient apporter au monde est une vie — la vie divine — reçue dans un corps qui se développe et doit atteindre un jour sa taille parfaite jusqu'à embrasser tous les hommes et l'Univers [2].

1. Voir en particulier les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, surtout Col 2, 19; Ep 4, 15-16.

2. Cfr les affirmations de saint Paul sur l'Eglise, plérôme du Christ, et les rapports de celle-ci avec l'humanité et l'Univers : Ep 1, 23; 4, 13.

On ne comprendra rien à l'histoire de l'Eglise si l'on ne tient pas compte de cette orientation dynamique profonde de sa nature qui n'est pas toujours empiriquement décelable : l'Eglise croît dans le monde comme une plante vivante se développe dans le sol; elle pénètre progressivement l'Univers afin de mieux l'assumer et le racheter.

Or, si l'on poursuit l'analogie révélée, il faut s'attendre à ce que ce Corps fasse des crises de croissance. Si l'Eglise vit en symbiose avec l'Univers, avec un monde lui-même essentiellement mouvant, on n'a pas de peine à imaginer qu'elle ne puisse le pénétrer en étendue et en profondeur que par une série de crises d'adaptation, parfois violentes et brusques, qui ressemblent étrangement à des crises de croissance.

Ces crises de croissance supposent, pour être heureusement surmontées, une mobilisation de toutes les forces vives, comme une maladie sérieuse déclenche contre elle la réaction de tout l'organisme. C'est en ces périodes décisives que l'Eglise mobilise toutes ses forces, concentre ses énergies, en les rassemblant, pour lutter à la fois contre les ennemis du dehors et les facteurs internes de dissolution qui cherchent à l'anéantir.

On devine à présent quel est le rôle et l'utilité des Conciles œcuméniques. A chaque crise grave, l'Eglise convoque les pasteurs du troupeau, ceux qui président à sa sauvegarde et à sa croissance selon le mandat reçu du Christ; puisqu'il faut faire face à des situations nouvelles, imprévues, ceux-ci cherchent d'abord, avec l'aide des théologiens et le concours actif de toute l'Eglise dans la prière et le témoignage, à établir un diagnostic précis, à faire le point, comme on dit; puis ils délibèrent ensemble sur les remèdes à apporter, sur les mesures à prendre afin d'enrayer le mal et mieux assurer la santé de tout le corps.

Qu'on ne s'imagine pas, du fait que seuls les évêques et ceux qui ont responsabilité pastorale sont convoqués au Concile et y ont voix délibérative, que l'Eglise entière n'y soit pas activement engagée. Elle y est présente, chaque membre à sa place organique dans le Corps. Une comparaison familière peut nous aider à le comprendre. La tradition a comparé l'Eglise à un navire — *navicula Petri* — traversant les flots d'une mer démontée, louvoyant sous des vents contraires, se hâtant vers le havre que, seul, le Pilote invisible connaît d'avance. Quand la tempête éclate, que le ciel est couvert, l'horizon bouché, la route incertaine, ceux qui ont mission de diriger le navire, se réunissent pour faire le point et parer à toute éventualité. Tout l'équipage va les aider, chacun à son poste, transmettant les renseignements souhaités; tous veillent, comme un seul homme, à la sécurité du navire. La décision sur la route à suivre dépendra de quelques-uns, bien que tous, au fond, la préparent et contribuent à la formuler, aussi bien la vigie qui scrute la mer incertaine que le chauffeur qui renseigne

sur l'état des machines. Tout le navire ressemble alors à un animal traqué, tous les sens en éveil, prêt à parer immédiatement à tout danger.

Conciles du passé.

Telle est la fonction des Conciles dans l'Eglise. Une vue cavalière de son histoire pourrait nous en convaincre. Evoquons en quelques jalons importants, à commencer par le Concile de Jérusalem, dont nous parlent les Actes des Apôtres au ch. 15.

C'est la première grande crise que traverse l'Eglise naissante : l'accession des païens à l'Evangile. L'Eglise doit-elle rester une secte juive, attachée à toutes les prescriptions de la Loi ancienne ou doit-elle s'ouvrir aux païens sans autres conditions que la foi, le baptême et la fidélité à l'enseignement apostolique? L'affaire est d'importance, comme l'a vu saint Paul : en définitive, est-ce la foi au Christ qui justifie ou les œuvres de la Loi? Le sens de la Révélation est en cause et l'avenir de la mission chrétienne. Les factions agitent la communauté apostolique : c'est alors que les apôtres se réunissent à Jérusalem avec les presbytres et la communauté; on délibère en toute franchise et on décide en commun de ne pas imposer aux païens tout le poids des prescriptions de la Loi. L'Eglise entière s'est concertée dans la réflexion et la prière; c'est la volonté du Christ qui s'est révélée au sein de leur accord; aussi, peuvent-ils déclarer, en promulguant les décrets qui vont lier désormais toutes les communautés locales : « il a paru bon au Saint-Esprit et à nous [3] ».

Remarquons qu'en ce premier Concile qui ne porte pas encore le nom d'œcuménique, bien qu'il le fut d'intention et en réalité, le point en litige concerne la mission de l'Eglise, sa dimension catholique et, par voie de conséquence, la foi et la discipline ecclésiastique.

Doctrine de foi, discipline eccclésiastique en rapport avec la mission pastorale, tels seront les objets qui vont sans cesse retenir l'attention de l'Eglise et de ses chefs dans le lent et progressif développement de son organisme aux prises avec un monde qui lui-même évolue.

Dans les siècles qui suivent, c'est d'abord l'affrontement avec l'hellénisme et l'Empire romain, d'une part l'incarnation doctrinale du message du Christ et sa sauvegarde contre les intempérances de la gnose, d'autre part la constitution d'une organisation ecclésiastique et son autonomie relative face à un Etat omnipotent, toujours prêt à intervenir dans son fonctionnement. C'est au sein de luttes épiques avec une pensée et un pouvoir (la philosophie grecque, le pouvoir impérial) d'autant plus pernicieux qu'ils se mettent au service de la foi pour mieux la dominer, que l'Eglise va assurer les assises dogma-

3. Ac 15, 28.

tiques de sa foi et les principaux rouages de son organisation et elle le fera avec des chances diverses du quatrième au huitième siècle, au cours des sept premiers conciles, qui nous sont communs avec les églises séparées d'Orient.

Après la rupture avec Byzance, consommée au XI[e] siècle sous Michel Cérulaire, l'Eglise romaine continuera à réunir des Conciles généraux, dans les crises graves, intérieures et extérieures, qu'elle traversera, elle et la chrétienté dont elle assume désormais la tutelle : affranchissement du pouvoir laïc, paix entre les Princes chrétiens, entreprises des Croisades pour la délivrance des Lieux-Saints, surtout guérison des nombreux schismes, internes et externe (celui qui nous sépare de l'Orient chrétien), tels sont quelques-uns des motifs, outre les raisons doctrinales, qui provoqueront les Conciles de Latran et de Lyon, ceux de Constance, de Bâle et de Florence.

Les convulsions des deux derniers siècles du moyen âge avaient réduit l'Eglise à un état pitoyable. Une réforme générale s'imposait, d'autant plus urgente que c'est la Tête elle-même — Papes et évêques— et l'ossature de l'Eglise — le clergé — qui étaient le plus atteintes et compromettaient de façon endémique la santé du Corps entier. Cette crise, la plus grande peut-être de son histoire et la plus douloureuse, fut tardivement mais efficacement conjurée par le Concile de Trente.

Avec Trente, l'Eglise a consolidé sa structure et affermi les bases de sa foi pour de longs siècles. Elle le faisait néanmoins dans le cadre théologique de la pensée médiévale et le contexte politico-religieux de la chrétienté, avec son idéal unitaire et hiérarchique fortement accentué [4]. Cependant, une pensée laïque, une culture laïque, déjà naissantes au XIII[e] siècle, accédaient à leur majorité à partir de la Renaissance : d'autre part, la chrétienté disparaissant, les états modernes se soustrayaient définitivement à la tutelle de l'Eglise et à toute ingérence ecclésiastique. Une situation nouvelle, faite d'une séparation entre la foi et les valeurs séculières se créait en Europe, à laquelle l'Eglise devait faire face, si elle entendait poursuivre efficacement son œuvre dans le monde. C'est dans la conscience aiguë d'une dualité tragique entre l'Eglise et le monde moderne que se réunit, au siècle dernier, le Concile du Vatican. Ses travaux, interrompus trop tôt par la guerre franco-allemande de 1870, ne purent mener à bien qu'une fraction infime de ses ambitions : pour obvier au rationalisme moderne, elle précisa les rapports de la foi et de la raison; quant au

4. Que l'on ne voie pas ici la moindre critique pour l'œuvre admirable du Concile de Trente. Les conciles, même quand ils entendent faire œuvre durable et même, pour une part, définitive, sont profondément insérés dans l'histoire et en partagent les aléas; c'est bien la raison pour laquelle ils se relaient, en se complétant les uns les autres.

mystère de l'Eglise dont elle voulait montrer la structure interne et déterminer les rapports avec la société civile, elle n'en précisa que certains éléments concernant l'autorité pontificale dans le domaine de la juridiction et du Magistère.

Ce sont là, certes, des acquêts définitifs, encore que fragmentaires, de notre connaissance du mystère de la foi, mais en regard du but poursuivi : l'adaptation du message chrétien au monde et à la mentalité modernes, quels faibles commencements !

La crise présente.

L'histoire, elle, ne nous attend pas, elle marche vite ; on dirait même que son rythme, comme celui d'un cheval de course, s'accélère, à mesure qu'elle se rapproche de son terme. De 1870 à nos jours, comme elle a fait du chemin en tous les domaines et quelle tâche écrasante que la nôtre : celle de rendre accessible à l'homme d'aujourd'hui, l'*homo technicus*, l'homme cosmique de cette seconde moitié du XX^e^ siècle, le salut offert par le Christ dans l'Eglise !

D'un monde encore axé sur l'Europe et les valeurs spirituelles de l'Occident au XIX^e^ siècle, nous sommes passés à une ère où l'homme prend conscience de sa dimension planétaire, au sein d'un pluralisme, où sont mises en question les anciennes hégémonies. En face de cette humanité nouvelle, qui accède à sa majorité, dans ce brassage universel où les peuples, les cultures, les religions diverses revendiquent l'égalité de droits, c'est le message chrétien lui-même, ce sont les fondements de notre foi dans le Christ qui sont mis en cause, c'est la valeur universelle de l'Evangile qui reçoit, de la part des nations auxquelles il est prêché, le plus grand « challenge » qu'il ait jamais subi. L'Eglise a-t-elle des chances de se proposer aujourd'hui au monde comme l'unique arche de salut ? En face des mystiques non-chrétiennes qui enflent la voix et en séduisent un si grand nombre, même dans nos rangs, on n'a pas de peine à imaginer combien l'apôtre se sent inquiet et hésite à donner une réponse qui ne soit pas pessimiste.

Dans les crises de croissance du Corps mystique du Christ, nous sommes peut-être arrivés — c'est notre humble avis — à celle de l'âge adulte. La crise de cet âge, s'il m'est permis de résumer très imparfaitement cette expérience vécue, c'est de prendre soudain conscience de l'autonomie du monde, du fait qu'il vous résiste, s'oppose à votre action, de « réaliser » qu'il y a, en dehors de nous, d'autres personnes avec leur Univers, leur autonomie et que notre action doit composer avec elles. L'Eglise catholique est en train de faire de nos jours l'expérience des dimensions réelles de notre monde contemporain, de son pluralisme et elle cherche à s'y adapter, en passant d'un contexte d'Occident avec qui elle a eu partie liée par suite des circonstances

historiques, à une dimension, à une échelle mondiale. Un saut en avant, avec tous ses risques, lui est demandé vers une catholicité de fait, plus intégrale, dans un monde qui est train d'abolir les anciens privilèges et de secouer le joug spirituel de l'Occident. C'est là la tâche qui nous attend tous, nous catholiques, c'est à résoudre cette crise décisive que le Saint-Père, mû par une inspiration évidente de l'Esprit, a convoqué le prochain Concile.

Concile et unité des chrétiens.

Du sein de cette révolution sociale, politique et religieuse, où il est plongé, le monde peut-il entendre aujourd'hui la voix de Celui-là seul qui doit le sauver : le Christ Notre-Seigneur vivant dans son Eglise?

Saint Ignace d'Antioche, cet évêque admirable qui mourut, au début du II[e] siècle, martyr de la foi, dans une lettre qu'il adressait à la communauté d'Ephèse, décrit ainsi le rôle de l'Eglise dans le monde : il consiste, disait-il, à orchestrer et à amplifier la voix du Christ, chantant à son Père un hymne d'allégresse. Or, ajoutait-il, ce n'est que dans l'unisson et l'unité de la concorde, que cette voix peut être entendue [5].

Qu'en est-il aujourd'hui de ce choral chrétien au milieu de la masse païenne? Partout, chez ceux qui se réclament du Christ et qui furent jadis membres de l'unique Eglise, ce ne sont que des voix discordantes! Entre les grandes confessions chrétiennes et les sectes innombrables qui en ont proliféré, il n'est guère de point dans le dogme, la morale, la discipline ecclésiastique où les chrétiens ne s'opposent; si c'est le « ton de Dieu » dans l'unité que nous, disciples du Christ, devons apporter au monde, ne convient-il pas de le rétablir d'abord parmi les chrétiens qui apparaissent aux yeux des incroyants comme une grande famille divisée?

Aussi, la première condition d'une évangélisation efficace du monde d'aujourd'hui semble-t-elle liée à une concentration de toutes les forces chrétiennes, aujourd'hui dispersées, dans une même communauté de témoignage et d'amour.

C'est précisément un des buts principaux que le Pape a paru assigner au prochain Concile; il nous reste maintenant à nous demander comment se présente cet objectif face à nos divisions actuelles et les chances du Concile à cet égard.

Nous vivons heureusement à une époque où la nostalgie de l'unité perdue n'a jamais été plus vivement ressentie par la conscience chrétienne. C'est chez nos frères séparés qu'est né ce mouvement vers l'unité connu désormais sous le nom d'œcuménisme.

Il est à remarquer que l'initiative en est due au zèle de missionnaires

5. Ignace d'Antioche, *Lettre aux Ephésiens*, IV, 1-2.

protestants et anglicans, qui, à Edimbourg en 1910, dénoncèrent le scandale de nos divisions face au monde païen. L'idée, depuis lors, fit son chemin, prit racine dans des communautés chrétiennes de plus en plus nombreuses et finit par se donner un organe institutionnel en 1948 dans le « Conseil œcuménique des églises ».

Cet organisme, qui est une sorte de carrefour des chrétiens en quête de l'union, groupe des délégués de plus de 160 communautés chrétiennes, appartenant aux grandes confessions non catholiques : orthodoxe, anglicane, luthérienne et réformée ainsi qu'à leurs dissidences et représente plus de 40 pays. Il a tenu, jusqu'ici, deux Assemblées conciliaires, à Amsterdam en 1948, à Evanston aux Etats-Unis en 1954 et il en tiendra prochainement une aux Indes en 1961.

Jusqu'ici, les progrès vers l'unité sont lents, à tel point que bien des membres désespèrent d'arriver jamais à un résultat concret, tant est grand le fossé qui les sépare [6].

L'Eglise catholique n'a point participé jusqu'ici à ces Assemblées pour des raisons à la fois dogmatiques et pastorales obvies. La théologie dominante et les convictions vécues des églises-membres de ce Conseil sont tellement éloignées des positions catholiques qu'on manquerait d'un accord fondamental pour nouer un dialogue utile et constructif [7].

La situation a-t-elle changé, depuis l'annonce du Concile? Peut-on envisager, comme beaucoup semblaient s'y attendre, l'éventualité d'une invitation adressée à ce « Conseil des églises », puisqu'aussi bien, il groupe la majorité des communautés protestantes, une large représentation de l'anglicanisme et de ses dissidences et une minorité notable d'églises orthodoxes et qu'il poursuit, par ailleurs, le but même que se prescrit le Concile?

Il faut bien hélas! répondre par la négative, car une telle invitation, fut-elle canoniquement possible, se heurterait certainement à un refus plus ou moins formel.

On ne conçoit guère, en effet, que le Conseil œcuménique réserve un accueil chaleureux à l'initiative d'une église qui s'est constamment tenue à l'écart du mouvement œcuménique, alors que lui-même n'existe que pour promouvoir cette unité. D'ailleurs, les églises-membres du Conseil ont toute liberté, selon les statuts, de récuser les décisions du Conseil qui ne les engagent point mais exigent d'être ratifiées par chacune d'elles. Or, l'hostilité à l'église romaine est encore très forte chez la plupart des protestants qui dénoncent ses erreurs dogmatiques et le despotisme de sa hiérarchie. En ce cas, le Conseil ne peut courir le risque de scissions internes et le danger de voir com-

6. Voir, à ce propos, notre article « Œcuménisme et Catholica », *N.R.Th.*, 1953, pp. 1039-1052, en particulier, pp. 1049 et sv.

7. Pour plus de détails, cfr *ibid.*, 1954, pp. 24-43.

promettre les résultats précaires si péniblement et patiemment obtenus dans l'hypothèse toute théorique où il accéderait à une invitation éventuelle.

A moins, d'ailleurs, de modifier la structure canonique des Conciles, on ne voit guère la possibilité d'admettre à un Concile œcuménique, siégeant à côté d'évêques de droit divin, des représentants de communautés chrétiennes qui n'ont pas conservé la dignité épiscopale et même la rejettent au nom de leurs principes dogmatiques. Ce ne serait plus là un Concile œcuménique de l'Eglise catholique, où se rassemblent les successeurs des apôtres, mais une Assemblée œcuménique de la Chrétienté divisée comme celles tenues à Amsterdam et Evanston par le Conseil des églises.

Qu'en est-il, au contraire, d'une invitation adressée aux églises qui ont conservé la succession apostolique dans l'épiscopat : on songe aux églises orthodoxes et séparées d'Orient, ainsi qu'aux communautés de vieux-catholiques? Les conditions d'une participation sont plus favorables; un accord fondamental existe entre elles et l'Eglise romaine sur la nature de l'Eglise et ses éléments constitutifs essentiels : dépôt de la foi, sacrements, structure collégiale de l'apostolat hiérarchique.

Il y eut, dans le passé, deux conciles qui mirent temporairement fin au schisme : le 2e concile de Lyon en 1274 et celui de Florence en 1438. Ces réunions furent sans lendemain en raison des motifs politiques qui les avaient dictées, surtout de la part de Byzance.

Aurait-on plus de chances aujourd'hui? Les conjonctures historiques ne sont guère plus favorables. L'Orthodoxie, qui trouvait jadis son principe de cohésion dans l'unité de l'Empire byzantin, n'est plus à présent qu'une fraternité d'églises, unies dans une même foi et un même culte, mais dont les liens de solidarité ne dépassent guère le genre d'unité qui relie entre elles les nations du Commonwealth britannique. Il faut même dire que l'union existant entre elles est encore moins étroite : aucun siège n'est, en effet, reconnu comme centre de ralliement; les anciens Patriarchats, ceux de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem n'ont qu'une autorité nominale et peu d'influence réelle. La plupart des églises nationales sont autocéphales, c'est-à-dire indépendantes et si la plus importante d'entre elles, l'église patriarchale de Russie, revendique une sorte de tutelle sur toute l'Orthodoxie slave, en deçà du rideau de fer et dans la diaspora, la plupart des orthodoxes russes émigrés ont rompu tout lien avec Moscou et se sont constitués, comme aux Etats-Unis, en église synodale indépendante.

Que pourraient faire ces églises dans l'hypothèse d'une invitation au Concile? La plupart d'entre elles n'ont pas la liberté d'action requise : qu'on songe à la Russie et aux églises autocéphales soumises au joug russe; les autres ont sans doute la possibilité de répondre

librement et pour des motifs religieux à pareille invitation, mais outre que leurs sentiments à l'égard de Rome sont loin d'être unanimement favorables, elles ne pourraient le faire qu'avec l'assurance d'une large représentation, supposant un accord préalable entre elles. Cet accord, qui pourrait l'imposer?

Les théologiens orthodoxes font, par ailleurs, valoir des objections dogmatiques à une telle participation [8]. Refusant au Pape la primauté de juridiction, ils lui dénient le droit, avant l'accord préalable des autres églises, de convoquer un Concile et d'en régler la composition et le programme. Tous les évêques, selon eux, sont égaux en droit; c'est dans leur ensemble que réside l'autorité suprême de l'Eglise; les décisions d'un Concile œcuménique ont, par elles-mêmes, sans l'approbation romaine, force de loi, sauf à requérir la confirmation tacite de la conscience de l'Eglise, c'est-à-dire de tout le Corps du Christ, clercs et laïcs, qui seul est infaillible.

On le voit, une accession au Concile des orthodoxes se heurte à l'obstacle majeur que constitue, à leurs yeux, la primauté romaine de juridiction, admise par l'Eglise latine, mais contestée par les Orientaux suivant une tradition fort ancienne.

D'ailleurs, plus encore que ces raisons dogmatiques et les conjonctures politiques défavorables, le plus grand obstacle à une participation reste encore l'impréparation des esprits. On ne guérit pas si aisément un divorce invétéré, durci par l'épaisseur des temps, d'autant plus que chacun a de bonnes raisons de prêter à l'autre tous les torts. Que dire alors d'un schisme qui dure depuis des siècles, dix siècles avec les églises orthodoxes, quatre siècles avec les protestants et les anglicans, qui ont organisé sans nous leur « modus vivendi »? Une réunion au sommet semble donc prématurée; il y faudra encore bien des contacts préalables à la base pour briser la glace de nos rapports officiels et faire tomber les préjugés.

Thèmes et travaux du futur Concile.

Si la perspective d'un Concile d'union paraît bien fragile, quelle peut être encore la raison de sa convocation, sous l'angle précis de l'unité à promouvoir? Quels thèmes, quels objectifs concrets peut-il encore se prescrire?

Nous entrons ici dans le champ des hypothèses. Rien, en effet, n'a été révélé des intentions du Souverain Pontife, que seule la Bulle d'indiction nous fera connaître avec certitude. Aussi, faut-il se garder d'imaginer des projets chimériques, que l'événement, peut-être, démentira.

8. Voir en particulier l'article récent du Prof. Alivisatos, *The proposed ecumenical Council and Reunion*, dans *Ecumenical Review*, oct. 1959, vol. XII, 1, pp. 1-10.

Entre un optimisme naïf — celui des articles d'une presse à sensations — et un pessimisme morose, il y a l'espoir chrétien qui prend appui sur la grâce de Dieu et l'action de l'Esprit, mais tient compte également des situations historiques. Déjà, les évêques allemands, réunis à Fulda à la veille du Concile du Vatican, écrivaient à leurs ouailles : « Il ne faut pas s'imaginer que le Concile est une sorte de baguette magique destinée à écarter de nous tous les maux et tous les dangers et à changer instantanément la face de la terre; mais, selon l'institution établie par le Christ dans sa divine sagesse, la réunion des successeurs des apôtres autour du successeur de Pierre dans un Concile œcuménique est le moyen le plus excellent de présenter en une clarté plus pure la vérité bienfaisante du christianisme et d'introduire plus efficacement dans la vie sa sainte loi [9]. »

Qu'attend-on du prochain Concile dans la recherche des voies qui mènent à l'unité?

Dans la ligne des réflexions proposées plus haut, notre réponse sera simple : ce qui est demandé à l'Eglise catholique, en cette heure si grave de son histoire, c'est de mieux « réaliser » empiriquement, face à ce monde divers, auquel elle propose le salut du Christ, la catholicité qui lui est inhérente. Qu'est-ce donc que la catholicité, sinon l'unité d'un tout différencié, où chaque partie trouve sa plénitude au sein d'une harmonie? C'est l'œuvre incessante de l'Eglise, œuvre toujours recommencée, de manifester à mesure cette catholicité qui est sienne en révélant dans sa doctrine et dans sa vie les aspects multiples d'un mystère qu'aucun esprit ne peut étreindre à lui seul.

Face aux dissidences qui ont accentué un aspect de la vérité totale et préservé certaines valeurs, l'Eglise catholique se doit de proposer la « Sagesse bariolée » (Ep 3, 10) de la révélation divine à laquelle elle rend témoignage [10]. Comment le faire concrètement, sinon en écoutant, avec le respect qu'une mère doit à ses enfants, même rebelles, les requêtes qu'ils ont à lui adresser?

Ceux qui l'ont jadis quittée ont sans doute eu tort de se séparer de l'unique source de vie; pourtant, ils avaient bien pour eux quelques raisons d'agir ainsi, dont quelques-unes restent encore valables, à leurs yeux.

C'est à l'Eglise, à celle qui doit être mère plus encore que juge, qu'il incombe de jauger ces raisons, de discerner celles qui sont légitimes et de leur faire droit.

Il y a dans toute erreur une vérité qui se cache, dans tout refus une affirmation qui se cherche. On ne proteste qu'au nom d'une valeur menacée. L'Eglise doit prendre au sérieux les confessions dissidentes,

9. Voir le texte dans Coll. Lac., VII, c. 1192.

10. Pour plus de détails, voir *Œcuménisme et Catholica, N.R.Th.*, 1954, pp. 42-43.

discerner parmi leurs griefs ce qui est valable et doit être éventuellement retenu et ensuite réformer ce qui peut et doit l'être [11].

Certes, on ne peut transiger sur la vérité divine reçue du Christ et la constitution divine de l'Eglise, mais sa vie concrète, vécue par des hommes exposés aux tentations de l'humaine faiblesse et aux partialités de l'« esprit des temps », n'a-t-elle pas à être sans cesse ramenée, comme elle le fut si souvent dans l'histoire, à la norme de la « divine tradition » et la plénitude de la bonne nouvelle fut-elle toujours sauvegardée dans nos controverses théologiques? Je crois, comme catholique que, seule, mon église inclut toutes les valeurs religieuses défendues et poursuivies par nos frères séparés; encore faut-il qu'ils les y découvrent, à leur place organique et non dans leur isolement. C'est à elle de les aider à les y apercevoir; aussi, à l'heure présente, la meilleure méthode pour préparer l'unité future, n'est-elle pas encore, paradoxalement, de souligner cette diversité légitime d'aspects dans sa foi et dans sa vie, puisque loin de porter préjudice à son unité, elle est, au contraire, l'expression de sa plénitude catholique?

Quelques points concrets peuvent illustrer ce propos.

Les Orthodoxes et les anglicans font grief à l'Eglise romaine d'être despotique et de vouloir absorber leurs autonomies légitimes. Nous n'avons pas à porter un jugement de valeur sur le passé, mais n'y aurait-il pas lieu de montrer, dans une déclaration doctrinale qui compléterait l'œuvre du Concile du Vatican, que l'autorité dans l'Eglise est, en son essence, à la fois monarchique et collégiale, qu'elle n'est pas l'apanage du Pape seul, mais aussi des évêques, collaborateurs du Souverain Pontife dans sa tâche pastorale universelle et, par conséquent, que les églises locales et nationales conservent une réelle autonomie, avec leur physionomie propre, leurs rites et coutumes particuliers, sans préjudice de leur subordination au pouvoir suprême en vue de l'unité dans la foi et la communion [12]? Quelle meilleure preuve pourrait-on donner aux jeunes églises de missions que la variété infinie des peuples et des cultures a droit de cité dans l'Eglise de Dieu?

De même, à côté d'une Hiérarchie collégiale, il y a les fidèles, ces fidèles sur lesquels, en définitive, tout repose, puisqu'eux-mêmes accomplissent l'œuvre du salut dans le monde et assurent, en outre, la permanence du sacerdoce et de la Hiérarchie. N'y aurait-il pas lieu

---

11. N'est-ce pas ce qu'a semblé insinuer le Saint-Père, dans son allocution récente aux dirigeants de l'A.C. italienne, quand il disait à propos du concile : « Nous entendons le préparer en ayant en vue ce qu'il est le plus nécessaire de renforcer et de revigorer dans l'union de la famille catholique, conformément au dessein de N.S. Puis, lorsque nous aurons accompli cette formidable tâche, en *éliminant ce qui*, sur le plan humain, *pouvait faire obstacle à une progression plus rapide...* » (voir *L'Oss. Rom.*, 10-11 août 1959).

12. Cfr notre article où ces remarques sont plus développées : *Sobornost et Papauté*, dans *N.R.Th.*, 1952, pp. 466-484, surtout pp. 477 et sv.

de souligner l'éminente dignité des laïcs, fondée sur la consécration que leur confèrent les sacrements de baptême et de confirmation, membres de plein droit de cette Eglise où tous sont appelés à être les coopérateurs du Christ, chacun au rang qu'Il leur assigne?

Ne serait-ce pas la meilleure façon de rappeler à nos frères réformés que chez nous, les clercs ne sont pas tout dans l'Eglise, que l'institution ecclésiale n'a pas étouffé la liberté du chrétien et sa fonction prophétique et royale, quand l'Esprit lui confie une mission ou une parole à dire à l'Eglise?

Quand on songe, d'autre part, à l'apostolat chrétien dans le monde, au témoignage social et unanime que les chrétiens doivent donner du Christ en face d'un athéisme envahissant, n'y aurait-il pas lieu de reconnaître la légitimité d'une coopération entre frères séparés et d'en promouvoir l'accomplissement, partout où ce témoignage peut être porté en commun, sans léser la pureté de la foi et l'intégrité de la morale?

Loin d'en rester au plan théorique, ces déclarations ne pourraient-elles s'incarner dans des institutions, être érigées en normes juridiques, puisque le droit est encore la meilleure sauvegarde, en un corps social, de l'autonomie et de la liberté des personnes et de leur action [13]?

Tels sont quelques-uns des thèmes que le Concile peut être amené à envisager en vue du rapprochement si souhaité entre chrétiens désunis. En regard du but dernier, ces premiers pas peuvent paraître encore bien incertains et ces commencements dérisoires, mais s'ils sont juridiquement acquis et s'inscrivent dans la texture de l'Eglise, de quels changements ne peuvent-ils pas être le prélude! Au gouvernail d'un bateau, les coups de barre sont bien légers qui rectifient la route; pourtant, c'est toute la carène qui s'ébranle et rejoint, avec le temps, le but visé. Que nos frères séparés se rassurent! L'Esprit, qui conduit le navire de Pierre, en gonfle déjà les voiles et lui trace une route, où, un jour, ils pourront sans doute nous rejoindre.

Si le Christ, comme nous le croyons fermement, préside invisiblement à son Eglise et donne à ses apôtres, comme il le faisait jadis au temps de sa vie mortelle, ses consignes en vue de la mission, comment pourrait-on douter qu'Il ne les guide vers les chemins de l'unité et de l'amour?

Eegenhoven-Louvain G. DEJAIFVE, S. J.
95, chaussée de Mont-Saint-Jean.

13. Quel bien ne résulterait-il pas de l'institution de commissions officielles chargées des relations avec nos frères séparés et le « Conseil œcuménique des églises », comme aussi d'une législation visant à une formation théologique plus poussée des clercs et une meilleure catéchèse des laïcs en ce domaine?

Lumières de la charité sur un problème pastoral difficile

Ces réflexions ont un but très limité : elles n'ont pas la prétention de traiter dans son ensemble le problème pastoral que pose aux prêtres, surtout aux confesseurs, le cas des époux qui doivent se décider à espacer, ou peut-être à éviter définitivement la conception.

Nous voudrions seulement nous demander s'il n'y a pas une manière de regarder ou de poser ce problème qui risque de l'aggraver, et même de le rendre pratiquement insoluble, et si, au contraire, à prendre une attitude différente, proprement chrétienne, on ne pourrait pas espérer une solution vraiment satisfaisante.

Nous admettrons comme plus fréquente aujourd'hui qu'autrefois — ne fut-ce qu'en raison des progrès de la médecine — l'existence de contre-indications légitimes, et même obligatoires, soit temporaires, soit définitives, à de nouvelles naissances. Il s'agit souvent de raisons d'ordre médical, dont est juge le médecin consciencieux. Mais aussi de difficultés économiques et sociales qui, à notre époque, dans tels milieux et dans telles circonstances, s'imposeront aux époux avec plus ou moins d'exigence. A plusieurs reprises, Pie XII a reconnu la valeur de telles indications.

Rappelons ici brièvement les moyens honnêtes en soi d'éviter la fécondation, tels qu'ils sont connus aujourd'hui. D'abord la simple continence périodique, réglée d'après le calendrier mensuel féminin. Lorsque, en 1928 et 1934, cette découverte apparut devant le grand public, on put croire résolu le problème du contrôle des naissances au foyer chrétien. Mais la difficulté en beaucoup de cas demeurait de fixer le temps exact de l'ovulation. On sait la sécurité qu'apporta à la méthode la recherche de l'élévation — très légère il est vrai — de la température, qui correspond, le jour même où elle se produit, à la chute de l'œuf. Dernièrement, un papier réactif jaune virant au vert au moment de l'ovulation, restant jaune après la mort de l'œuf, devait rendre le même service que le thermomètre, mais avec plus de facilité et de certitude. Ce papier sensible aurait été abandonné en raison d'inconvénients sérieux.

Il y a quelques années, on annonça la découverte en Amérique de l'hespéridine, produit absorbé sous forme de comprimés, et capable après une préparation assez longue, de rendre l'œuf imperméable au germe fécondant. Cette inhibition de la fécondation est jugée à

bon droit incompatible avec la morale [1]. Elle tombe sous la condamnation de l'acte onanistique formulée par Pie XI dans son immortelle encyclique *Casti Connubii* : « Tout usage du mariage quel qu'il soit, dans l'exercice duquel l'acte est privé par l'artifice des hommes de sa puissance naturelle de procréer la vie, offense la loi de Dieu et la loi naturelle. »

Aujourd'hui, on connaît des produits inhibiteurs de l'ovulation elle-même. Ces procédés seraient moraux, dans la mesure où ils ne seraient employés, *en fait* et dans l'intention de l'agent, que comme moyens de guérison, ramenant par exemple à jour fixe un cycle considéré comme anormal, ou suspendant l'ovulation à un moment où elle est tenue pour irrégulière, soit pendant les trois premiers mois de la lactation [2].

Rappelons enfin la pratique de l'union réservée qui, moyennant des précautions élémentaires, évitera la conception et, en cas de raison sérieuse proportionnée, n'offensera pas la loi divine, à cette condition expresse qu'elle ait pour objet et pour intention l'union plus apaisée des époux [3].

Venons-en maintenant aux réflexions que nous voulions soumettre au lecteur.

I. CASUISTIQUE CONSCIENCIEUSE OU PLAIDOIRIE EXCESSIVE

C'est un effort louable et nécessaire de la casuistique, de préciser les conditions du péché et spécialement du péché grave. La conception catholique de la vie morale, c'est que, par sa conscience éclairée et par son effort de volonté, graduellement exercé s'il le faut, le chrétien, aidé de la grâce surnaturelle qui, en réponse à sa prière et à ses combats, ne lui manquera pas, peut et doit éviter le péché et pratiquer toutes les vertus de son état. Sa vie morale lui est confiée; il doit par conséquent connaître aussi les exigences exactes, minimales, de la loi divine.

Placé dès lors devant le problème dont nous parlons, très frappé par la difficulté qu'éprouvent des conjoints d'ailleurs bons chrétiens, le prêtre, désireux d'accorder l'absolution à ses pénitents, se demande s'il n'y a pas moyen d'innocenter des actes qui, de soi, tombe-

1. Voir les articles de : A. Snoeck, S. J., *Fécondation inhibée et morale catholique*, dans *N.R.Th.*, 1953, pp. 690-702 et *Morale catholique et devoir de fécondité*, *ibid.*, pp. 897-911.

2. Pie XII a donné à cette question une première solution très ferme dans son discours du 12 septembre 1958 au Congrès international d'Hématologie. Cfr *N.R.Th.*, 1958, p. 975.

3. Voir dans *N.R.Th.*, 1952, p. 974 : R. Carpentier, S. J., *Commentaire du Monitum du Saint-Office* « Gravi cum sollicitudine » du 30 juin 1952, spécialement sur l'« étreinte réservée ». — Fr. Dantec, *Foyers rayonnants*, I. *Féconds et unis*, 10e éd., p. 236-245.

raient sous la condamnation de l'Eglise. Nous assistons ainsi depuis plusieurs années à cet effort, qui tourne parfois à la plaidoirie miséricordieuse. Certes, l'on ne songe pas à justifier le moins du monde les époux sans scrupules, pour qui tous les moyens sont bons, pourvu qu'ils leur permettent d'user du mariage au gré de leurs plaisirs en évitant les charges à leur seule convenance. C'est le cas sans doute de ceux qui, systématiquement, se servent de préservatifs, par lesquels l'usage du mariage est gravement vicié dès le premier moment.

Mais il y a les autres. Il s'agit de certains chrétiens, de certaines chrétiennes surtout, communiants fréquents et fervents, jusqu'au moment où la difficulté survient. On les voit alors hésiter, se confesser quelque temps, puis renoncer à la lutte, déclarée impossible. Puisque leur intention de pratiquer la religion reste la même, n'est-ce pas la preuve, demande-t-on, qu'ils sont dépassés par une situation nouvelle? A situation nouvelle, n'y a-t-il pas une solution nouvelle? Leur bonne intention générale risque de sombrer, si on ne vient à leur secours pour ce cas particulier.

Cas des chrétiens peu fervents.

Prenons cependant d'abord le cas des chrétiens peu fervents, et même peu croyants. Il est sûr que le péché ne saurait être commis qu'avec pleine connaissance, portant sur la matière grave, avec pleine advertance et plein consentement ou entière liberté. On fait donc valoir que celui qui croit peu, celui surtout dont la charité est faible, ne saurait être taxé de péché grave; puisqu'il ne perçoit pas suffisamment la malice de ce qu'il fait, et surtout n'a point encore la générosité nécessaire. Et par le fait même, ne vaut-il pas mieux laisser un tel pénitent dans son ignorance, du moins temporairement? Cette réflexion semble s'adapter délibérément à une population chrétienne — puisqu'elle vient se confesser — mais qui a pourtant perdu le contact avec les sources surnaturelles. On se demandera toutefois si, dans telle région donnée, où l'influence religieuse est très présente (par une église, des prêtres, une hiérarchie, un enseignement régulier à l'école et à la paroisse), un pénitent peut être à ce point irresponsable qu'il échappe à la culpabilité grave, quand il se livre consciemment à un acte contraire à la nature même de l'homme, dont on remarque à l'expérience que les époux sont normalement très conscients. De plus, peut-on croire que le Seigneur les laisse sans grâces? Dans la querelle du jansénisme, la proposition suivante a été condamnée comme hérétique: « Certains préceptes de Dieu sont impossibles à observer pour des justes, en raison des forces qu'ils ont présentement, et bien qu'ils veuillent les observer et s'efforcent de le faire. La grâce d'ailleurs leur manque, qui rendrait possible cette

observation » (Denzinger, n° 1092). Bien entendu, si des pénitents adultes équivalent sur le terrain moral à des enfants, et que pour eux les obligations dont il s'agit soient en fait inconnaissables et impraticables, il est tout à fait indiqué de leur appliquer les mêmes critères qu'aux enfants. Même non coupable cependant, la violation de la loi naturelle leur fera le plus grand tort. L'onanisme conjugal peut être considéré comme un des plus graves dangers qui menacent la société, puisqu'il tourne l'acte de l'amour en égoïsme et empoisonne ainsi à sa source, qu'on le sache ou non, l'éducation des enfants à cet amour, dont l'homme a besoin plus que de pain.

Plus généralement, il n'y a pas que les pénitents peu chrétiens; il y a ceux dont les actes révèlent divers handicaps moraux. Les moralistes étudient couramment l'influence sur la responsabilité du péché, de l'ignorance, à supposer qu'elle soit involontaire, — de la crainte (et à ce sujet on peut représenter des époux dominés, devant l'acceptation d'une naissance, par la crainte du qu'en dira-t-on, si puissant en certains milieux), — de la passion (et, demande-t-on, est-elle ici gouvernable?), — des habitudes prises, soit dans les idées, soit dans les manières d'agir, — enfin des forces ou pulsions psychologiques dégagées par les divers tempéraments, les instincts inconscients, et qui peuvent aller jusqu'à la névrose. Incontestablement, on fera bien de tenir compte de tous ces éléments, prudemment, et sans trop mésestimer les capacités de nos chrétiens. Ce qui, dans notre pensée, ne peut engager ni toutes les régions, ni l'avenir. Il est sûr que des situations et des circonstances peuvent évoluer au point de rendre définitivement opaques certaines ignorances, et de multiplier les névroses... Certes, on ne le souhaitera pas!

Les chrétiens généreux.

Mais, de l'avis de tous, les cas les plus angoissants sont ceux des chrétiens fervents. A leur sujet, les motifs précédents manqueront souvent. Pas d'ignorance théorique, pas non plus de faiblesse spirituelle, trop explicable chez d'autres. Bon nombre de nos fidèles ont reçu une éducation catholique, dans un bon foyer et dans nos écoles. Souvent même, et ce sont les meilleurs, ils ont fait partie de mouvements d'Action catholique, ils ont connu des périodes de dévouement généreux, dans les stations de plein air, les troupes scoutes, etc. Or, ne constate-t-on pas qu'ils se trouvent devant une difficulté insurmontable, puisqu'ils en sont vaincus? Comment comprendre leur situation?

D'abord, dit-on, des époux, obligés à suspendre les naissances, ne sont-ils pas tenus d'entretenir leur amour? Et ici, on fait état d'un changement d'esprit qui s'est produit dans ces dernières décades :

on a mieux compris la beauté, la dignité, la sainteté des réalités du mariage, autrefois, croit-on, trop mésestimées. Le premier devoir des époux est d'entretenir leur union amoureuse, et celle-ci ne se confond-elle pas pratiquement avec les intimités charnelles? L'union conjugale apparaît ainsi comme un sommet de l'existence mutuelle, et sa frustration comme le contresens du mariage. Ne deviendra-t-elle pas la source angoissante d'une tension psychique insupportable, et comme la catastrophe de l'entente au foyer? Il y a donc un conflit de devoirs : d'une part, devoir de s'aimer, qui pousse les époux l'un vers l'autre, et cet amour chez les chrétiens n'est-ce pas la charité? D'autre part, devoir de chasteté, qui éloigne les époux l'un de l'autre. Mais le premier, demande-t-on, ne prime-t-il pas sur le second? L'amour mutuel n'est-il pas le plus grand devoir?

D'ailleurs, ont-ils le choix? Sans doute, l'on représente un certain nombre de couples farouchement tendus vers l'observation du pénible précepte, et se condamnant à une abstinence désespérée. En fait, ne faudrait-il pas, sans supprimer le précepte, dénouer leur crise, en comprenant l'impossibilité biologique et psychologique où ils se trouvent? Leur liberté — et pour qu'il y ait péché grave, elle doit être « complète » — n'est-elle pas en tout cas fortement diminuée? Ne peut-on même pas aller plus loin? En somme, le mariage lui-même, qui est leur état de vie, ne les met-il pas dans l'occasion prochaine d'un rapprochement conjugal, dont ils ont décidé (raisonnablement, on le suppose, ou même obligatoirement) qu'il ne pourrait en aucun cas aboutir à une grossesse? Or, lorsqu'il s'agit d'occasion prochaine, le péché se place non dans le passage de l'occasion à l'acte peccamineux — par hypothèse ce passage n'est plus « libre » —, mais dans la libre acceptation de l'occasion elle-même. Et ici cette acceptation n'est pas libre, elle tient au mariage indissoluble.

C'est évidemment le mari surtout qui est mis à l'épreuve. Qu'on le suppose fortement sexué, dit-on, le cas deviendra tout à fait tragique, et cet homme va se trouver devant un dilemme : ou abuser du mariage légitime, ou recourir à l'adultère. Qu'il choisisse donc le moindre mal : n'est-ce pas ce qui vaut mieux?

Tout compte fait, on rencontre des prêtres qui déclareront sans ambages : ce qu'on nous a enseigné au séminaire, c'est théorique, en pratique ce n'est plus vrai. D'autres cependant, plus spéculatifs peut-être, plus prudents en tout cas, pensent qu'il s'agit seulement de solutions de fait, laissant la loi intacte. Nous avons lu une autre explication : En tout conflit de devoirs, écrivait-on, aucune solution toute faite n'est valable. Les lois sont universelles, et le cas est particulier [4].

4. Il ne pourrait entrer dans les limites de cet article de discuter ces affirmations, d'où logiquement devrait sortir la « morale de situation ». On ne peut opposer ainsi la loi universelle et le cas particulier (voir : Instruction du Saint-

D'abord, seuls les époux peuvent résoudre leur propre situation. Ils doivent chercher soigneusement tous les éléments de la question posée, recourir à l'enseignement de l'Eglise, puis, conduits par la vertu de prudence, vertu du cas particulier, ils décideront. Leur charité les éclairera. Ils auront ainsi le droit de croire qu'ils ne se sont pas trompés. Mais il est indispensable qu'ils considèrent leur solution comme unique, et ne s'en servent pas comme d'une règle pour d'autres cas. Le prudent ne juge que pour une fois.

« *A l'impossible nul n'est tenu* »?

Nous avons dit déjà notre respect pour les intentions, d'où partent tous ces efforts. Incontestablement, ces époux méritent toute notre attention et notre jugement charitable. Pourtant parmi ces essais de justification, ou du moins d'excuses, tout ne se vaut pas. Il est bien vrai, selon le vieux dicton, que « à l'impossible nul n'est tenu ». Mais, à des chrétiens, porteurs du caractère baptismal et bénéficiant des grâces des enfants d'adoption, les devoirs authentiques sont-ils impossibles? Oserait-on vraiment affirmer que leur mariage-sacrement, qui leur promet toutes les grâces nécessaires à leur état conjugal, les met dans l'« occasion prochaine » (c'est-à-dire nécessaire) de pécher? Il est évident qu'en toute situation humaine, une réaction biologique ou psychologique est parfaitement concevable, qui n'engage en rien, ou du moins pas totalement, la responsabilité. Et la conscience normalement formée distinguera sans trop de peine ces événements de ceux où l'on aura manqué plus ou moins gravement de générosité, ou du moins de prudence. Au surplus, Pie XII a répondu explicitement à cette difficulté en s'appuyant sur le concile de Trente, qui lui-même reprenait le concile d'Orange. L'objection en effet est aussi vieille que l'homme :

Office sur la morale de situation, 2 février 1956, *N.R.Th.*, 1956, 649-650). On voit facilement qu'il s'agit d'un problème de connaissance humaine : l'idée universelle de cheval peut-elle s'opposer au cas particulier « tel cheval », sans nier la valeur de la connaissance humaine? Si nous formons en nous le concept d'une loi universelle, c'est sans doute en vertu de l'affirmation de l'être par l'esprit, mais c'est aussi en raison des cas particuliers précédemment enregistrés et schématisés dans ce concept. Ainsi le concept universel de cheval fait abstraction des diverses couleurs que peut prendre le cheval, il exclut cependant le bleu, preuve que les cas particuliers, déjà comme « représentations », ne sont pas absents de l'universel. — Quant à la vertu de prudence, elle aidera à bien observer toutes les circonstances concrètes, à bien juger, à bien décider. Mais elle ne pourrait rien, si l'intelligence pratique était elle-même limitée à la connaissance des lois universelles, supposées « abstraites », si cette même intelligence était incapable de connaître le concret, tant universel que particulier. — Enfin, une solution concrète n'est vraie que parce qu'elle « applique la loi universelle » (voir : Instruction du Saint-Office ci-dessus). Or, si elle n'était « vraie que pour une fois », c'est que sa vérité serait ajoutée à la loi universelle comme un élément différent, nouveau, et l'on ne pourrait plus dire qu'elle « *applique* » seulement la loi universelle.

« On apporte l'argument suivant : Personne n'est obligé à l'impossible et aucun législateur raisonnable ne peut être présumé vouloir obliger, par sa loi, même à l'impossible. Mais pour les époux, l'abstinence de longue durée est impossible. Donc ils ne sont pas obligés : la loi divine ne peut avoir ce sens. — Ainsi, de prémisses partiellement vraies, on tire une conséquence fausse. Pour s'en convaincre, il suffit d'intervertir les termes du raisonnement : Dieu n'oblige pas à l'impossible ; mais Dieu oblige les époux à l'abstinence, si leur union ne peut s'accomplir selon les règles de la nature. Donc en ces cas l'abstinence est possible. Nous avons comme confirmation de ce raisonnement la doctrine du concile de Trente, dans le chapitre sur l'observance nécessaire et possible des commandements, où il enseigne, en se référant à un passage de saint Augustin : « Dieu ne commande pas de choses impossibles, mais en commandant il t'avertit, et de faire ce que tu peux, et de demander ce que tu ne peux pas, et il t'aide afin que tu puisses le faire » (Concile de Trente, session VI, chap. 11 : Denzinger, n° 804 ; S. Augustin, *De natura et gratia,* chap. 43, n. 50 ; *P.L.,* XLIV, 271 [5]. »

En citant ces paroles de Pie XII, nous ne prétendons nullement dire que la difficulté ne puisse être très grande et que le jugement moral ne doive pas en tenir compte. Mais c'est tout autre chose, tous en conviendront sans peine, d'ériger l'impossibilité en principe, d'affirmer que le « péché » est fatal, ce qui ne peut que décourager d'avance les efforts, et même fausser les consciences, danger probablement beaucoup plus grave.

La charité, « devoir prépondérant »?

Plus impressionnant sans doute est le devoir très réel, de la part des époux, d'entretenir à leur foyer la flamme de leur affection mutuelle. Mais on se demandera ici jusqu'à quel point l'amour de deux créatures humaines, surtout élevées par la grâce à la participation de la vie intradivine, s'identifie avec la relation conjugale. Et si en réalité, le mariage de chrétiens, dont la visée est désormais la montée des deux époux vers la charité théologale, ne doit pas progresser tout autant dans les périodes de vertueux usage et dans celles de vertueuse abstention? Encore une fois, en proposant cette réflexion, nous ne prétendons pas tout résoudre, mais seulement parvenir, si possible, à poser la question tout à l'heure d'une manière pleinement conforme aux intentions divines [6].

Plus dangereuse, certes, nous paraît l'idée de l'opposition entre le devoir de la charité et celui de la chasteté. Toute la tradition chrétienne voit en effet dans la charité le premier devoir, mais c'est à condition de voir aussi en elle *l'âme* de toutes les vertus. Ce serait

5. Discours de Pie XII aux membres du Congrès de l'Union catholique italienne des sages-femmes en date du 29 octobre 1951. Voir *N.R.Th.,* 1952, p. 75.

6. Nous pouvons renvoyer aux vues analogues du P. S. de Lestapis, S. J., *La limitation des naissances,* Paris, Spes, 1959, p. 285.

fausser toute la perspective chrétienne que de faire de la charité une vertu comme une autre, tout simplement plus puissante et plus exigeante et qu'il serait parfois permis de choisir, en acceptant d'en violer une autre. On peut dire que la conception chrétienne s'insurge avec la plus grande vigueur contre cette manière de comprendre le primat de la charité, et qu'elle la condamne comme la corruption la plus essentielle de cette doctrine. En réalité, la charité est le premier devoir en ce sens qu'elle *veut* toutes les autres vertus, qu'elle les exige et qu'elle les « forme ». Si l'on ne veut pas fausser entièrement les consciences chrétiennes, il faut dire et redire qu'il n'y a rien que la charité exige davantage entre époux, que l'observation de la chasteté conjugale (elle demande beaucoup d'autres choses, mais ceci est un minimum) ; que, mis en opposition avec la chasteté, ce qu'on appellerait « l'amour mutuel » ne serait qu'égoïsme, c'est-à-dire contradiction même de l'amour. Et combien c'est évident pour l'acte onanistique !

La vraie charité est opérante, pratique, réalisatrice. Elle veut le bien, elle veut tous ses devoirs, qui lui apparaissent comme ses propres incarnations, et donc aimables. C'est déjà vrai de l'amour simplement humain, s'il est bien l'amour. Et des non-baptisés savent nous montrer cela par des dévouements parfois héroïques. Les époux eux-mêmes dont on nous dit qu'ils doivent se cramponner au devoir, ne l'oublient-ils pas aussi, malgré leur méritoire énergie? Au fond, si nous n'y prenons garde, tous, nous pensons trop exclusivement le devoir sous son aspect négatif : « Tu ne feras pas cela ». — C'est un aspect nécessaire, mais nous oublions trop l'autre aspect, aussi indispensable et même prépondérant, qui rend tous les devoirs portables, et même faciles : la présence vivifiante de l'amour, qui se montre à l'homme en toute règle divine et que reconnaît avec un élan croissant l'amour infus par Dieu dans le chrétien. Cet oubli de l'amour, de cette âme qui doit pénétrer la conception même des lois et devoirs, et qui depuis l'Evangile nous est donnée du Ciel en nos cœurs de baptisés, n'est-il pas aussi l'explication des troubles psychiques qu'on attribue à la continence? Une continence que l'on n'aime pas ne saurait que troubler. Or, ce n'est pas là une propriété exclusive de la continence : il en serait de même de toute démarche humaine accomplie à contre-cœur. La question doit donc être portée sur son vrai terrain : c'est une question d'amour, de vrai amour. Voilà ce que nous voudrions tenter de faire.

II. LUMIÈRES DE LA CHARITÉ

Présenté seulement de façon négative, en effet, le problème de la chasteté conjugale (et n'est-ce pas le cas de tous les problèmes moraux? mais celui-ci est plus lancinant que les autres) est décevant.

On répète une défense. Plus on cherche les moyens de la tourner sans la violer, plus on met en relief son aspect pénible de défense. Et par le fait même, on fixe de plus en plus devant l'esprit l'instinct que cette défense contredit. C'est surtout vrai quand, pour tenter de « délivrer » ces époux, on insiste sur la difficulté qu'ils traversent, on déclare fatale leur situation. Saint Paul avait déjà montré cet effet paradoxal de la loi, dû non à elle-même, mais à la manière dont nous la recevons. Nous lui sommes contraires par nos tendances blessées. Elle mettra donc en relief la transgression, en s'y opposant. Mais c'est nous, en réalité, qui nous opposons à elle. « Elle est spirituelle, mais moi je suis charnel » (Rm 7, 14). Mais Jésus-Christ paraît et vient répandre l'Esprit en nos âmes. Alors tout change. Sous l'ancienne loi, la grâce, sans être refusée, n'avait pas encore cette puissance triomphante que lui donne la Résurrection. « Maintenant, s'écrie saint Paul, vous n'êtes plus sous la loi, vous êtes sous la grâce » (Rm 6, 12).

C'est vrai, dira-t-on, mais n'oublions pas que nous parlons à des chrétiens engagés dans des réalités terrestres actuelles, où le contrôle des naissances s'impose trop souvent. Ils ne connaissent d'ailleurs encore que de très loin la Rédemption glorieuse, représentée par saint Paul comme un fait accompli.

Aussi ne sont-ce pas seulement les accents de triomphe de saint Paul que nous leur présenterons ici. Nous demanderons certes de ne pas les oublier. Mais nous nous mettons dans l'hypothèse toute concrète de la lourde difficulté, de la faute même, dont certains voudraient tant les justifier. C'est du remède à la situation réelle que nous voulons parler. Au lieu de bander avant tout nos forces dans la direction qui a été rappelée ci-dessus, nous insisterions sur l'effort, à poursuivre en toute la pastorale, depuis le catéchisme des enfants jusqu'à la prédication des adultes, pour initier les chrétiens, ici tout spécialement les époux, à une conception plus juste de l'ordre dans lequel nous vivons, savoir l'ordre de la Rédemption miséricordieuse, fruit admirable de l'Amour divin. Les chrétiens devraient être invités assidûment à découvrir et à aimer le projet divin du pardon ; ils devraient être instruits plus exactement des conditions de l'absolution. Et toutes ces vérités traditionnelles, il faudrait les appliquer aussi à ce péché-là, comme à tous les autres.

L'adaptation du chrétien au plan rédempteur.

D'abord, Dieu a permis un monde où le péché serait, le péché que pourtant il défend [7]. Quelles proportions la diffusion du péché pren-

7. Voir notre article : « *Mirabilius reformasti* », *N.R.Th.*, 1934, 338-349.

dra-t-elle en notre humanité? Nous n'avons pas à l'imaginer. Nous constatons que le péché est innombrable. Telle est la conviction de toute la tradition chrétienne. Rien n'empêche qu'à certaines époques tel genre de péché devienne plus difficile à éviter. Mais nous savons tout autant que c'est à cette humanité-là, telle qu'elle est, et qu'il connaissait mieux que nous, que le Seigneur a résolu de pardonner, et cela chaque jour, continuellement, à tous les âges, et aussi lorsqu'elle commet ce péché-là.

Le remède ne consiste donc pas à essayer par tous les moyens de nier le péché, sous prétexte que celui qui a bonne intention doit pouvoir se dire qu'il est juste et pur devant Dieu. Lorsqu'on s'en tient à l'attitude décrite ci-dessus, on semble résumer le problème de la vie morale du chrétien en ce seul but : éviter le péché et, si on l'a commis, s'en voir débarrasser. On semble alors lui proposer comme idéal de se trouver en règle, de se croire sans dettes, d'être quitte envers le Seigneur, au fond d'être content de soi. On oublie que la visée du fils adoptif de Dieu, ce n'est pas un règlement de compte, ce n'est pas une dette qu'on puisse acquitter, comme envers une créature, c'est la vie filiale, la vie de vertu par amour. Sur ce terrain, on n'est jamais quitte envers le très Bon. On pourrait éviter le péché grave simplement parce que les difficultés ne se présentent pas, et n'avoir guère la charité généreuse ni l'exercice des vertus : la vérité apparaîtrait alors au moment de la tentation. Inversement, commettre un péché grave au moment d'une grosse difficulté, c'est perdre la grâce et l'amitié divine sans doute, mais ce n'est pas nécessairement perdre les désirs et les habitudes de perfection que la grâce antérieure avait permis de développer. De là, avec le retour de la grâce (et le chrétien peut à chaque moment et doit autant que possible, en cas de péché, se remettre par la contrition parfaite dans l'amitié divine), cette « reviviscence des mérites » admise par la théologie : elle signifie que la miséricorde infinie reprend le pécheur avec la valeur de vie filiale qu'il avait acquise auparavant et qu'il n'avait pas directement rejetée. Or, la vie filiale, instaurée par le don de Dieu, est celle d'un enfant qui a sans cesse besoin de pardon. A aucun moment, sinon peut-être dans les débuts de la conversion, la mentalité de l'enfant des miséricordes ne consistera à se trouver pur devant son Père. Il ne sera jamais et ne veut être qu'un « cœur contrit et humilié » (offertoire de la messe quotidienne).

Quand on médite le plan de la miséricorde et qu'on se rend compte que Dieu a tout fait pour sauver le pécheur, on se persuade facilement que les dispositions vraiment adaptées à notre situation sont l'humilité et la confiance. L'humilité, prête à reconnaître la faute, à la confesser, et qui ne se sentira jamais quitte; et, en même temps, la confiance, certaine d'obtenir miséricorde du Rédempteur, dans la

mesure même de l'humilité. Cette confession humble et confiante, cette conscience du mal commis, n'est-ce pas la première condition pour que le Seigneur fasse abonder sa grâce et nous délivre vraiment de nos fautes, non seulement du point de vue si incomplet et, en un sens, si faux, qui consiste à pouvoir se dire sans péché, mais par une vraie libération, qui nous donne la force de ne pas pécher, et bientôt le dégoût du péché? Au lieu de s'apitoyer sur l'obligation d'une continence qu'on lui représente comme une épreuve contre nature, au lieu d'aspirer au moment où l'Eglise, enfin compréhensive, adapterait ses lois aux réalités contemporaines, le chrétien devrait être invité et formé dès la jeunesse, et en tout cas à l'âge adulte, à regretter l'attrait qu'il a pour le péché, à en demander la libération, à espérer fermement cette vraie liberté des enfants. C'est lui donc, l'homme pécheur, que nous devons chercher, par tout l'effort de notre pastorale, à adapter au plan miséricordieux du Père des Cieux, et non adapter la sainte loi divine à ses désirs et à ses conceptions.

Tout naturellement, les saints prêtres, nous semble-t-il (ne reconnaît-on pas bien souvent leur vertu au son que rend leur paroisse?), apprendront à leurs paroissiens cette adaptation humble et confiante au plan rédempteur par leur exemple et leur parole; car ils en ont tout autant la pratique pour eux-mêmes, comme tous les rachetés, si saints et si assurés que soient leur état de vie et leur vertu personnelle. Formés ainsi, les pénitents n'auront pas peur de s'accuser de ce péché comme des autres, de manifester leur vrai désir de travailler à s'en délivrer, tout en avouant qu'ils n'y ont pas encore réussi. Ils sauront d'ailleurs qu'il peut encore s'écouler du temps avant qu'ils réussissent pleinement. Mis au courant de la Rédemption, le chrétien sait que sa vie est un progrès vers le mieux, une tension vers un meilleur amour, il sait que, s'il le veut, avec la grâce de Dieu, cette tension ne sera pas interrompue par la chute, même répétée, même durant longtemps (nous parlerons de l'espérance et du succès), il sait par le fait même les vraies conditions de l'absolution et il n'a pas peur de se la voir refuser.

Les conditions du bon propos.

Quelles sont en effet ces conditions? Le regret intérieur, surnaturel, souverain, et le bon propos. Lorsqu'il s'agit de ce péché, nous croyons que toute la difficulté vient du bon propos. Il semble qu'une condition inéluctable soit à remplir : se décider à accepter, le cas échéant, une nouvelle conception. Or, par hypothèse, on ne le peut pas, ou du moins, légitimement [8], on ne le veut pas. Alors, aux yeux

8. Voir ci-dessus, p. 929. — Nous voulons dire que, sans être strictement prohibée, une nouvelle naissance peut se trouver légitimement contre-indiquée, sans

de beaucoup de pénitents, la rechute paraît inévitable. Le bon propos est-il donc possible? Et, s'il ne l'est pas, c'est que la contrition manque elle aussi. — Nous croyons cependant que, présentée ainsi, la doctrine du bon propos ne tiendrait compte que d'une « morale du seul péché », elle n'est pas formulée en fonction d'une « morale de progrès ».

Prenons une comparaison. Un prêtre vertueux se confesse toutes les semaines. Il se trouve fréquemment devant les mêmes fautes, qui tiennent à son tempérament. Fautes légères il est vrai, ou même simples « imperfections ». Il ne pourra en tout cas pas promettre qu'elles ne se produiront plus. Ne mérite-t-il pas l'absolution? Cependant tout pardon exige toujours le bon propos. Celui-ci ne consiste donc pas à pouvoir assurer le confesseur qu'on ne retombera plus. Une telle promesse n'échapperait pas à l'illusion du « volontarisme », celle de l'homme qui se juge maître de ses actes par sa volonté, qu'il croit pouvoir raidir suffisamment contre les attraits du sentiment et de la passion. Telle n'est pas et ne peut être la vertu chrétienne. La grâce seule peut me sauver, bien que, c'est clair, ma volonté doive s'efforcer de recevoir la grâce et de s'accorder avec elle de plus en plus.

Finalement, en quoi consiste le bon propos chrétien? *En une prière sincère, renouvelée,* après — même — de très nombreuses expériences de faiblesse, *par laquelle nous demandons humblement, mais en voulant être exaucés, de pouvoir ne plus retomber.*

Explicitons quelque peu cette formule.

L'expérience des rechutes passées et la prévision de rechutes à venir n'empêchent pas, par elles-mêmes, l'existence d'un bon propos réel et sincère.

Pourquoi? Parce que nous vivons dans l'ordre de la nature humaine tombée, « blessée » — rachetée il est vrai, et certaine de recevoir la grâce victorieuse, mais moyennant notre combat, le plus souvent prolongé, qui doit mériter une grâce croissante, se laisser façonner par elle.

Cela même me révèle en tous domaines la manière dont je puis devenir meilleur. Au moment où il reçoit l'absolution, le pécheur peut prévoir qu'il gardera les faiblesses de son caractère, qu'il subira encore les influences de ses passions, qu'il retrouvera aussi, en beaucoup de cas, les tentations qui existaient auparavant, qu'il continuera à vivre dans un monde pécheur, où l'entraînement au mal est partout.

Il ne peut changer tout cela d'un coup de baguette magique. Et

---

aucune faute d'égoïsme. Par exemple, les conditions actuelles de la vie économique peuvent faire renoncer raisonnablement à l'augmentation de la famille, bien que cette augmentation, si elle se produisait, ne créerait pas une situation « impossible ». Il s'agira donc d'un motif grave, bien que non péremptoire.

tel n'est pas non plus le dessein de la grâce. Car Dieu veut respecter l'homme et son pouvoir de disposer graduellement de lui-même. Ce qui est tout à l'honneur de l'homme, et, à bien y regarder, la condition de sa plus haute, de sa plus glorieuse béatitude. Dieu veut pouvoir le couronner réellement pour des mérites durement acquis.

L'homme doit donc remonter vers le Père, appuyé sur Jésus-Christ, sur son amitié, ses exemples, sa doctrine. Il part de l'endroit où l'ont placé son hérédité, son milieu, ses dons et ses défauts, les acquisitions de son enfance, de son adolescence. Il doit devenir un saint, mais Dieu sait que cela prend des années, une vie entière.

Le remède : une pastorale de progrès dans la charité.

A considérer cette morale de progrès, on se sent loin de l'alternative : pécher ou ne pas pécher, qu'on semble donner au chrétien comme seule formulation de son problème. Il reste vrai que le péché est le grand malheur, et que rien n'est plus effroyable que de mourir en cet état. Aussi, nous l'avons rappelé, faut-il enseigner au pécheur à revenir aussitôt à Dieu par la contrition parfaite. L'obligation, qui est faite au pécheur de se confesser avant la communion, ne devrait jamais masquer, dans notre catéchèse, cette puissance de l'acte d'amour contrit.

La facilité, ou du moins la possibilité du pardon immédiat montre bien que la visée principale à mettre sous les yeux du chrétien, ce n'est pas simplement de se voir débarrassé du péché par l'absolution, mais — et c'est à la fois plus difficile et plus attirant — de s'entretenir dans le désir du mieux, et d'y persévérer en dépit du péché, sans se décourager jamais de l'insuccès. Aussi dans l'Evangile, malgré les critiques des pharisiens, le Christ se trouve-t-il bien parmi les pécheurs ; et après lui, l'Eglise a-t-elle rendu très large l'accès au sacrement du pardon.

Tout cela s'applique au péché dont nous parlons ici. On l'a dit plus haut, longtemps on a pu identifier le bon propos en cette matière avec la décision d'accepter l'enfant. Autres étaient les circonstances. On ne connaissait pas nos pressions sociales, les exigences de l'éducation, les conditions de la vie personnelle, et surtout les indications médicales d'aujourd'hui.

Lorsqu'en toute conscience, des époux auront pris la décision, obligatoire ou du moins sage, d'éviter une nouvelle fécondation, le bon propos actuel ne demande pas que l'on renonce à cette décision. Prière sincère, désirant être exaucée, le bon propos peut donc s'adapter aux conditions particulières qui sont faites au couple : continence périodique ou continence totale.

Peut-être certains trouveront-ils ce bon propos trop facile, tandis que d'autres le jugeront impraticable, parce qu'il demande une disposition vertueuse qui ne peut être commune. A y bien regarder, on verra, croyons-nous, que ce bon propos est en effet exigeant, mais que cette exigence est à la portée de tout chrétien de bonne volonté, et qu'en même temps elle apporte le remède. Expliquons-nous.

Demander une telle grâce, sérieusement, devant le tabernacle, en la présence du Christ, cela suppose un détachement vrai du péché dans lequel on envisage loyalement de ne plus retomber. Cela suppose la foi dans la puissance de la grâce, et cette foi est difficile, car il est bien clair que pour le moment, le pénitent se sent encore en danger de céder à l'emprise du désir. Pourtant, il croit déjà, il veut croire que le Seigneur peut et veut lui donner le *goût* de ne plus pécher, réalisé dans un équilibre somatico-spirituel restauré.

Cela suppose donc aussi une espérance généreuse : un pécheur doit espérer que l'attrait — spirituel — de la grâce dominera un jour suffisamment l'attirance charnelle, pour faire du bon propos une certitude.

Cela suppose — et il faut insister sur ceci — l'humilité qui accepte de reconnaître sa faiblesse et de se donner tort, et, qui plus est, d'attendre le jour où Dieu jugera bon de donner la victoire implorée, de l'attendre sans impatience, sans révolte contre l'ordre créateur qui impose ses lois.

On mesure ici toute la différence qui existe entre l'attitude que nous rappelons en ce moment et celle que nous décrivions tout à l'heure. Enseigner aux époux à se justifier, c'est leur donner un faux sentiment de sécurité, ce n'est pas seulement leur enlever — à tort — un frein salutaire, mais encore c'est les priver du remède, caché par le Seigneur depuis la Rédemption au sein même de nos fautes : l'humiliation d'avoir péché.

Au contraire, se confesser régulièrement, sans se cacher sa responsabilité, c'est trouver, dans l'expérience de l'humiliation, dans l'exercice renouvelé de l'humilité, la certitude, la promesse divine d'une grâce toute-puissante.

Car, en toute vérité, c'est dans cette prière humble que se trouve le remède. Nous découvrons ici le fruit essentiel, dont on priverait certainement les époux conduits par la route du calcul minimaliste, et qu'ils trouveront non moins certainement par la voie de l'aveu confiant. C'est une question de foi.

Il est impossible qu'à la bonne disposition ne réponde pas la grâce et la grâce telle que nous l'avons indiquée, celle de l'attrait du bien et du dégoût du mal. N'est-il pas manifeste qu'un acte onanistique n'est pas un acte d'amour, et qu'il ne peut renfermer qu'un faux attrait? Nous l'appelons à bon droit « contre nature ».

Il faudrait rappeler ici toute la beauté positive et la satisfaction profonde renfermées dans l'amour spirituel des deux conjoints, unis dans la grâce du sacrement, en participation intime de l'union du Christ et de son Eglise. Indubitablement, Dieu rendra à son enfant d'adoption, qui le lui demande, le sens véridique du bien, le goût de la bonne action.

S'il ne le fait pas à l'instant, c'est que la prière humble n'a pas encore eu le temps de créer, en celui qu'elle veut sanctifier, un cœur nouveau. Encore une fois, la vraie visée du chrétien — et de son Dieu pour lui — ce n'est pas seulement un « compte en règle », mais une création nouvelle, *creati in Christo Iesu*, la similitude retrouvée de la créature avec le Créateur, de l'enfant d'adoption avec son Père.

On voit le changement total de perspective auquel nous aboutissons par un effort, dont nous avons dit qu'il devrait pénétrer toute notre pastorale. Au lieu de nous contenter d'une moralité au rabais, où l'homme, nous le disions, semble vouloir s'assurer lui-même, autant que le tolère la loi stricte qui est censée s'opposer à ses désirs, il s'agit de proposer au chrétien la vie bonne, la vie de progrès, en lui révélant le plan d'amour d'un Père, dont il implore graduellement la grâce, même s'il y faut un long effort.

Ce plan d'amour n'apporte-t-il pas avec lui la lumière sur le mariage chrétien? N'est-ce pas en allant sur l'autre voie qu'on a abouti à ces erreurs dénoncées par Pie XII dans *Sacra Virginitas* : exagération de la sexualité, supériorité du mariage sur la virginité, et de la société conjugale sur la « solitude » des vierges... ?

L'humble attente de la grâce des enfants, la foi dans le goût du bien, que nous rendra la charité surnaturelle, ne sont-ce pas là aussi, pour des époux normaux, les remèdes à cette tension psychique que la seule pensée de la loi opposée au désir exacerbait?

Les montées du bon propos.

Proposée en un enseignement public, cette doctrine du bon propos, qui accepte la faiblesse du pénitent et attend avec indulgence le succès de ses efforts, risquerait-elle de relâcher les consciences? On pourrait craindre cette éventualité pour toute prédication de la miséricorde divine. Dieu n'en a pas eu peur et l'Evangile retentit partout des affirmations de la miséricorde la plus audacieuse.

Pour éviter toute erreur, on pourrait faire réfléchir aux montées que le bon propos doit réaliser pour atteindre sa perfection, c'est-à-dire la sécurité du don à Dieu.

Il y a le cas de la grande conversion, celle du saint, qui du premier coup, tant est vive sa contrition, perd le goût du péché. Qu'on lui demande s'il peut garantir l'avenir de son bon propos, la question n'aura pas de sens pour lui : il ne voit plus l'avenir de cette façon.

Précisément, si sa conversion est si totale, c'est qu'il a découvert pleinement sa dépendance de la grâce. Cela veut dire qu'il a atteint l'espérance et n'a plus besoin d'autre garantie. C'est d'ailleurs la seule vraie. Sa sécurité est faite d'une insécurité complète. Il est sûr de Dieu, parce qu'il ne l'est plus du tout de soi. Conversion parfaite, où le surnaturel a pénétré dans les profondeurs de l'être humain.

Dans la mesure où l'homme n'est pas encore assez « converti », il n'a pas expérimenté cette parfaite espérance ni, par conséquent, cette pleine acceptation de sa propre misère. A s'adapter à l'une et à l'autre il mettra peut-être beaucoup de temps. Seul s'en étonnerait celui qui ne mesurerait pas la profondeur des transformations que l'une et l'autre supposent. S'étonnera-t-on dès lors que, placés devant une grave difficulté à laquelle ils ne se sont le plus souvent nullement préparés, deux époux doivent expérimenter longtemps leur faiblesse, avant d'avoir atteint la réceptivité parfaite à la grâce, condition indispensable de leur plein succès?

Pendant cette période plus ou moins longue de progrès, la qualité du bon propos variera beaucoup. On reconnaîtra sa valeur à l'efficacité de ses résolutions : le pénitent prendra pleinement conscience de telle occasion de mal faire et s'en détachera à fond; il intensifiera sérieusement la prière, la confession, la communion, l'examen régulier de sa conscience...

Il existe enfin un bon propos du débutant — et c'est celui que nous avons décrit : il permet d'entreprendre le long chemin vers l'espérance parfaite, c'est-à-dire vers la victoire. Le mariage chrétien n'est pas un terme : c'est un chemin. Par les épreuves qu'il impose, par les joies qu'il accorde, moyennant qu'on les prenne dans la tempérance, il permet de monter vers une vraie vie théologale.

Voici un pénitent qui en est à ses premiers pas dans l'entreprise de parfaite tempérance, à laquelle il n'a peut-être jamais pensé jusqu'alors. Il se confesse, il a prié. Mais il ne pourra pas du jour au lendemain se changer lui-même. C'est le moment de l'en avertir et de lui révéler le plan de la miséricorde, qui l'appelle patiemment à monter. *Quoniam cognovit figmentum nostrum.*

Qu'on lui explique qu'il est faible par naissance, et ensuite probablement par son auto-éducation, et en raison même du monde où il vit. Tout cela est aujourd'hui en partie indépendant de sa volonté, mais sa remontée, qui lui est demandée en son nom personnel et au nom de sa lignée et de toute la famille humaine — peu à peu on lui dira le magnifique enjeu pour lequel il implore le succès dans sa prière — est dans ses mains. Dieu l'aidera, d'une aide très puissante, mais qui n'aura rien d'une violence apparente, qui tenterait de le rendre bon malgré lui.

Ses devoirs sont, d'abord, aujourd'hui de demander sérieusement,

là, les yeux dans les yeux du Christ présent, de réussir; ensuite, et aussi longtemps qu'il le faudra, de persévérer dans cette prière humble et soumise en dépit des échecs. Les échecs eux-mêmes ne sauraient diminuer sérieusement son progrès vers la sainteté, pourvu qu'il les avoue, dans la simplicité et la confiance. Le confesseur le comprendra et l'aidera toujours dans ce sens. Jamais les rechutes n'empêcheront l'absolution, pourvu que, au moment du moins de la confession, il reprenne ce bon propos priant.

Il est sûr que cette prière se fera de plus en plus humble et méritera de plus en plus la délivrance de l'attrait pour la faute, remplacé de plus en plus par le goût et la facilité du bien. L'humilité et l'espérance croissent ensemble et appellent Dieu. On est même absolument sûr que si, un jour, l'humble confiance de l'aveu atteignait une vraie perfection, la délivrance serait instantanée.

Qu'on veuille bien remarquer encore une fois que cette doctrine du bon propos est vraie aussi pour l'âme vertueuse et avancée, qui lutte pour vaincre un défaut léger, la propension à l'impatience par exemple. Pendant des années, le pénitent se sait incapable de garantir sa patience. Mais la prière humble et confiante, nourrie des humiliations successives de l'aveu, finit par le rendre souple et perméable à la grâce. Et alors il acquiert le goût surnaturel de la douceur, en même temps que celui de l'espérance en Dieu seul.

Toute la tradition n'affirme-t-elle pas avec saint Thomas que, devant les difficultés sérieuses, nous avons besoin, pour triompher, des dons du Saint-Esprit? Les dons sont les capacités du goût divin.

QUELQUES CONCLUSIONS

Nous pouvons conclure ces simples réflexions. Nous n'avons traité la question que sous son aspect directement pratique. Pourtant pas mal de vérités nous sont apparues, qu'il est bon de formuler en terminant.

1° — Pas plus que tout autre secteur de la vie chrétienne, fût-ce l'état de perfection évangélique, le mariage chrétien ne doit être présenté comme un idéal humain ni comme un triomphe facile — ce dont hélas on a trop donné l'impression ces dernières années, en magnifiant les joies et les perfections du mariage, comme si le péché originel ne se manifestait pas dans la sexualité humaine plus que partout ailleurs, et comme s'il ne s'agissait pas pour les époux chrétiens d'accéder à un idéal surnaturel, absolument transcendant. En réalité, le sacrement est là pour unir l'usage du mariage à la croix rédemptrice. Et on n'arrivera à rien en l'oubliant.

2° — Ceci explique comment le Christ, pour aider ses membres à monter dans le saint état de mariage, a révélé à tous le mystère de

la virginité, pour polariser et faciliter, dans l'amour et l'admiration de sa personne divine et de la Vierge, la tempérance conjugale. Aussi l'encyclique *Sacra Virginitas* a-t-elle été adressée à toute l'Eglise, et pas seulement aux prêtres et aux religieux.

3° — Nécessaire à la conduite d'une vie chrétienne, la connaissance des obligations minimales (dont s'occupent avant tout les manuels des confesseurs) ne peut former la base principale d'une pastorale chrétienne. Et le problème (actuellement plus perceptible?) de la chasteté conjugale n'est qu'une occasion particulière où se révèle cette vérité, dont l'enseignement évangélique est la preuve manifeste.

4° — Une morale positive, « informée » *par le dedans* de charité filiale et fraternelle, change les perspectives de la conversion et de la vie morale. La visée est tout autre. Au lieu de voir dans le chrétien un « vis-à-vis » de Dieu, cherchant à « régler ses comptes » pour retrouver sa sécurité personnelle, et à vrai dire une confiance en soi face au juge, le pénitent apparaît à ses propres yeux et à ceux du confesseur comme l'enfant de Dieu, humblement persuadé de ses fautes, et de sa faiblesse, mais remontant vers le Père en Jésus, certain, malgré les échecs, d'en être aimé et d'atteindre un jour le goût du bien, grâce infuse, vie nouvelle, création du Saint-Esprit.

5° — Enfin jamais le christianisme n'a conçu le primat de l'amour autrement qu'au sens d'« information » universelle de la vie morale par l'amour filial [9]. En ce sens, la charité n'est pas une vertu à côté des autres, que l'on puisse jamais préférer aux autres, mais elle est l'âme des autres vertus, les voulant toutes, les créant, dans la soumission intégrale à l'ordre établi par Dieu. Aussi est-elle dans le baptisé le principe indispensable, par lequel sa vie morale peut triompher du mal et croître vers la perfection des enfants.

Comme en tout secteur de la vie chrétienne, la solution du problème de la chasteté conjugale est liée à la ferveur de la charité. Ces réflexions ont tenté de montrer que cette ferveur pouvait commencer dans les plus humbles débutants et que, pour eux comme pour les progressants, il serait vain de chercher dans une voie moins chrétienne le remède efficace.

Eegenhoven-Louvain René CARPENTIER, S. J.
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean.

9. Voir G. Gilleman, S. J., *Le primat de la Charité en Théologie morale*, Desclée De Brouwer, 2e édit., en particulier : L'amour-charité, tendance spirituelle profonde, pp. 111 ss.; dans la pastorale, pp. 245 ss.

Approches biologiques des notions d'individu et de personne *

Individu et Personne, vocation de l'un, respect et droits de l'autre : slogans faciles, dont notre époque ne manque pas de faire grand étalage ! Le personnalisme s'affirme ; l'autonomie d'un chacun est revendiquée bien haut et presque la licence, jusqu'au mépris des liens de charité et la méconnaissance des insertions les plus organiques. L'adolescent réclame très tôt pour lui la maîtrise de l'adulte ; l'éveil des peuples et des nations aiguise en chaque conscience le sentiment de sa souveraineté. A tous les échelons de la vie, saisie du moi et son exaltation ! Et la même époque pourtant voit se constituer et s'interpénétrer, plus dense que jamais, une société humaine étendue d'ores et déjà aux dimensions du monde. Les liens se font chaque jour plus nombreux, les dépendances plus profondes : au sein de la trame tissée à travers la planète, chaque ébranlement se transmet à la rapidité de l'éclair : tout résonne, tout se réfléchit et se répercute ; moins que jamais, l'isolement devient possible et la parfaite autonomie. Bon gré, mal gré, au politique comme au social, à l'économique comme au culturel, les droits ne se peuvent plus exprimer que dans la lumière des devoirs qui les doublent. L'individu et la personne peuvent bien affirmer leur autonomie et se l'imaginer totale : elle sera limitée de toute part dès son premier exercice. L'emprise du groupe et la structuration de la société deviennent d'ailleurs çà et là si essentielles et prédominantes que la notion même de personne s'en trouve compromise. Dans le heurt des conceptions présentes, pour résister au choc des images et au chatoiement des mots enjôleurs qui les véhiculent, peut-être n'est-il pas sans intérêt de tenter humblement, sous forme d'une banale leçon de choses, quelque approche biologique du problème. Car il se retrouve à tous les échelons de la société animale : la ruche et la colonie, la symbiose et le parasitisme, les associations biocénotiques ; génération et régénération, instinct spécifique et invention... Pour tout dénombrer et classer, il faudrait savoir nettement les limites de l'individu, en donner l'extension et en reconnaître les frontières. Or à ce niveau déjà, à ce niveau surtout du monde animal, nous sommes loin de compte !

---

* Leçon inaugurale prononcée le 21 sept. 1959, pour la séance académique de rentrée, à la Section Saint-Albert de Louvain des Facultés S.J. de Philosophie et de Théologie à Louvain.

Ambiguïtés biologiques.

Plutôt que de nous lancer de but en blanc dans de subtiles abstractions métaphysiques, contentons-nous au départ de cette base d'information de l'homme-de-la-rue, et de l'humble observation du familier des choses de la nature. Dans le domaine des animaux supérieurs, nous reconnaîtrons tous d'emblée l'individu : deux chats, trois canaris, un écureuil... Il n'y a ni problème, ni discussion, l'accord est facile et le compte vite fait. Nous dénombrerions aussi aisément, j'imagine — fût-il matériellement possible de les compter — les abeilles de la ruche et les pectens bâillant le long de la plage; pareillement les astéries ou étoiles de mer qui se promènent entre les brise-lames, au pas cahoté de leurs milliers de pédicelles; ou encore — au fond d'un aquarium, les planaires, ces petits vers plats, longs de 1 à 2 cm., qui ondulent sous la toison de leurs cils vibratils : vous en avez sept, c'est entendu : trois blanches et quatre noires; sept individus. — Et pourtant en êtes-vous bien sûrs? Car qu'appelez-vous « individu »? Accrochons une de ces planaires au passage. Passez-moi ce scalpel : je coupe l'animal transversalement une fois, deux fois, trois fois... Voici la tranche supérieure avec la tête et le petit cerveau visible par transparence, et les deux taches oculaires; et la seconde tranche avec l'intestin et l'appareil excréteur; voici la troisième comportant la bouche et les organes reproducteurs, et la quatrième enfin, la queue : et ce n'est plus rien qu'un peu de muscle, le pore génital, et quelques commissures nerveuses. Or il se fait — les belles expériences de Morgan [1] sont là pour nous le montrer — il se fait que chacun de ces fragments peut régénérer un animal tout entier. Cette étoile de mer dont vous sectionnez un, deux, trois bras..., va reformer bientôt les bras amputés, et dans de bonnes conditions chacun des bras ainsi isolés va réparer à son tour le disque central et les 4 autres bras manquants. C'est même le processus normal de multiplication adopté par telles astéries des mers tropicales, les *Linckia* par exemple : le moment de la reproduction venu, elles abandonnent un bras auquel on laisse — c'est le cas de le dire — les coudées franches, et le voilà qui s'occupe à reconstituer une nouvelle petite étoile de mer, secoué — j'imagine — des plis de sa manche : prestidigitation d'échinoderme...! — Ce ver de terre banal et prosaïque : c'est un lombric. Vous apercevez la tête à l'extrémité antérieure, avec son cerveau, ses appendices sensoriels, antennes et palpes; à l'arrière le pygidium ou extrémité postérieure du corps, percé de l'anus. Entre deux, le corps proprement dit, formé d'une succession de plusieurs dizaines d'anneaux ou de segments homo-

1. T. H. Morgan, *Regeneration in Tubularia,* dans *Arch. Entw.-Mech.*, 1901, XI, et *Embryologie et Génération,* Paris, Gallimard, 1936.

logues. Chacun de ces segments ou métamères est somme toute fort semblable au voisin, et presque complet : une double couche musculaire, une cavité générale, une paire de ganglions nerveux, les vaisseaux circulatoires, les organes excréteurs et — éventuellement — même les appendices locomoteurs. Quand les méchants garçons s'amusent à hacher le pauvre lombric en petits morceaux, chacun régénère un individu normal. Le *Lineus*, un autre ver, du groupe des Némertiens et qui ne mesure pas plus de 10 cm. de long, peut ainsi être débité en une centaine de fragments, dont chacun en quelques semaines régénère un *Lineus* parfaitement régulier... ; et vous pouvez — si le cœur vous en dit — recommencer l'expérience à la seconde génération ! L'écrevisse, le crabe, la plupart des crustacés réparent aisément les organes mutilés. Les poissons régénèrent les nageoires ou l'opercule branchial qu'on leur a enlevé ; les organes copulateurs, voire la mâchoire inférieure, se réédifient après ablation, dans de nombreuses espèces du moins. Parmi les amphibiens, les tritons reforment le cristalin enlevé, et pareillement la queue ou la patte perdue à la bataille... Que pensez-vous de cette éponge marine, broyée jusqu'à en dissocier toutes les cellules ? faites passer cette purée d'éponge à travers de la toile fine ; laissez-la se resédimenter sur le fond de l'aquarium : au bout de quelques jours les cellules isolées se ressoudent et reconstruisent le type original de l'éponge ; à partir de cellules sans ordre, une nouvelle éponge a été restituée, une individualité définie — oserons-nous le dire ? — a surgi de cette multiplicité amorphe.

Objecterez-vous qu'il n'y a là que reconstitution, réparation, régénération sans multiplication d'individus ? C'est vrai ; mais reprenez la planaire de tout à l'heure (vous n'avez pas encore oublié qu'il s'agit d'un petit ver plat et blanchâtre, de 1 à 2 cm. de long) ; imaginez-la gentiment allongée et pratiquez froidement une incision longitudinale, axiale si vous voulez, au centre de la tête, depuis son bord antérieur, jusqu'à quelques millimètres derrière les yeux, le reste du corps restant parfaitement indivis. Chaque demi-tête va régénérer la moitié correspondante et nous aurons bientôt un animal à deux têtes, — ou deux planaires confondues dans un seul corps ; décidez vous-mêmes ! Au fond d'un cristallisoir, les deux têtes entreront en concurrence pour foncer sur la particule alimentaire qui passe dans le voisinage : celle-ci tire à gauche, celle-là pousse à droite : bien inutilement d'ailleurs, car l'issue de la bataille ne changera rien pour personne : l'euglène ingérée aboutira dans un seul oesophage, au bénéfice de l'unique complexe vivant qui l'abrite sous sa direction bicéphale... Un individu, deux individus ? Qui tranchera ?

L'essentielle intuition : l'individualité personnelle.

Nous resterons, je le crains, perplexes et divisés, tant que nous nous obstinerons à résoudre le problème de l'individualité par ce bout de l'échelle biologique. « L'individualité n'est jamais parfaite, écrit Bergson, il est souvent difficile, parfois impossible de dire ce qui est individu et ce qui ne l'est pas [2] ». Et Bertalanffy [3] lui fait écho : l'individu, écrit-il, est une notion-limite. Il s'agit d'un concept analogique, dans la compréhension duquel nous entrerons plus aisément en le pénétrant par le haut, là où l'intuition directe de l'individualité remplace avantageusement l'interprétation laborieuse de quelques critères toujours déficients. Car il n'y a qu'une seule individualité dont nous soyons directement informés, la nôtre, intuitivement, par l'exercice de la réflexion ; une seule, ou deux si vous préférez, « car tout dialogue, toute discussion par exemple, concède implicitement la présence de deux individus bien distincts [4] ». Le moi s'intuitionne, il découvre son caractère substantiel, « une totalité concrète exerçant directement son acte d'être » selon le mot du P. de Finance [5]. Nous avons beau nous savoir partie d'un Univers et traversé d'un réseau de relations constitutives arc-boutées hors de nous : nous sommes nous-mêmes, et nous le savons bien. Bien sûr, à l'ontologique, au génétique, au social comme au physiologique, nous sommes toute dépendance, mais nous cesserions pourtant d'être nous, c'est-à-dire d'être tout court, si notre être ne subsistait que comme partie, si notre existence n'était subsistance que dans l'acte du tout. Nous pouvons bien nous sentir déchirés, et jauger au fond de nos cœurs, en les opposant, les désirs qui se heurtent et les sentiments qui s'affrontent ; faire l'expérience de la « distraction », et nous lamenter de ne pouvoir nous concentrer ; nous pouvons, après S. Paul, gémir sur le mal qu'un autre fait en nous et que nous n'avons pas voulu faire, et nous écrier avec le Faust : « Zwei Seelen wohnen, ach ! in meiner Brust » — la douleur et la déchirure elles-mêmes disent assez l'étoffe unique dont nous sommes tissés. *Animus* et *anima* ne seront pas toujours d'accord en nos cœurs, et le sentiment y parlera parfois plus fort et même tout autre langage que la raison ; celle-ci pourra se croire éventuellement frustrée par les exigences de la Foi : mais ces conflits eux-mêmes et les protestations revendicatrices qu'ils élèvent disent clairement le caractère d'incommunicabilité, d'exclusivité, d'individualité de ce moi, découvert dans l'expérience banale de tous les instants [6].

---

2. Cfr *L'Evolution créatrice*, Paris, 1948, pp. 14-15.
3. Cfr *Problems of Life*, New-York, 1949, p. 48 et *Das Biologische Weltbild*, Bern, 1949, passim.
4. G. Isaye, *Métaphysique réflexive et Philosophie de la nature*, dans *Revue Internationale de Philosophie*, 1956, 36 (2), p. 15.
5. J. de Finance, *Existence et Liberté*, Paris, 1955, p. 64.
6. Cfr Muller-Freienfels, *Philosophie der Individualität*, Leipzig, 1921.

L'hétéroclysme du passé évolutif.

Et la chose est d'autant plus remarquable que l'hétérogénéité est partout manifeste : ni dans son histoire évolutive, ni dans sa morphologie présente, l'homme ne se présente comme un monolithe sans faille. Voyez plutôt ! Quel arsenal et quel anachronisme que l'homme : ces poumons et ces membres terminés par nos 5 doigts, mais ils sont l'héritage d'un vieux patrimoine réuni par les poissons crossoptérygiens de l'ère dévonienne, qui nous ont de surcroît légué généreusement le souvenir de leur vieux rein désaffecté, transformé au cours des temps jusqu'à devenir chez nous glandes génitales. Notre sang de composition stable est une invention ultérieure des premiers reptiles, et cela nous reporte à près de 150 millions d'années en arrière ! Aux premiers mammifères nous devons les 36 degrés de notre température constante ; la fécondation interne, le jeune éclos et nourri dans l'ombre protectrice de l'utérus et du placenta, voilà une conquête des premiers insectivores du Crétacé, il y a quelque 90 millions d'années. La marche debout sur les membres inférieurs est peut-être une trouvaille de quelque singe miocène : il y a belle lurette encore, 20 ou 30 millions d'années sans doute. Voilà bien des traditions n'est-ce pas, et des quartiers de noblesse peu banals pour les amateurs d'héraldique et d'arbres généalogiques. Mais beaucoup d'hétéroclysme aussi, et d'apparent bric-à-brac... ! Notre cerveau et les ennuis de dents de sagesse sont à vrai dire plus récents ; quant au menton bien découpé, c'est le dernier cri en matière d'évolution humaine : par lui nous sommes un peu des parvenus... !

Hétérogénéité morphologique.

Voilà pour l'histoire évolutive. Ne pensez pas que l'hétérogénéité soit moins grande au niveau de la morphologie individuelle d'aujourd'hui. Biologiquement parlant, l'individu humain se manifeste à lui-même comme un tout hiérarchisé, un ensemble organisé de parties hétérogènes et complémentaires. Cent quadrillions de cellules flottant dans quelque 40 litres d'eau ; 629 muscles, 222 os, 40 millions de glandes pour le seul tube digestif, dont la muqueuse est bâtie de 9 couches de tissus tramées les unes sous les autres ; 25 billions de globules rouges, et je respire ! 30 milliards de cellules rénales, et le filtre unique fonctionne ! 15 milliards pour le cortex cérébral et 100.000 arcs réflexes, et c'est moi tout seul qui du bout de l'index — le mien — écrase le moustique indésirable, que j'ai perçu — moi — au bout du nez — le mien toujours. 2 km. de canalicules séminifères, 100 km. de tubes urinaires, 90 mètres carrés de surface respiratoire... ! Le moindre centimètre carré de peau abrite 15 glandes sébacées, une centaine de glandes sudoripares, une autre centaine d'appareils sensoriels de

signalisation... Bref, le plus parfait enchevêtrement de systèmes, digestif, excréteur, circulatoire, reproducteur, respiratoire et nerveux, baigné de 6 à 7 douzaines d'hormones complexes... ; et pourtant ces 70 ou 80 kg. de protoplasme font indiscutablement un tout, une unité, indivisible, insécable, massivement évidente, un *individu*.

L'équilibre dans l'instabilité.

Et les matériaux eux-mêmes dont l'édifice est construit sont extraordinairement instables : 20 milliards de cellules y sont perpétuellement en genèse. Les éléments chimiques vont et viennent, traversant le corps sans cesse, comme ils feraient d'une éponge : ingérés par la nutrition ou la respiration, intégrés pour un temps comme matériaux dans la substance vivante, et rejetés après quelques jours ou quelques semaines : toutes les pierres de l'édifice sont renouvelées et l'édifice lui-même demeure. Or il n'est pas de granit pourtant ; tout l'atteint, tout l'influence, il est hypersensible : 1/23 millionième de milligramme de mercaptan dans un litre d'air, et la muqueuse nasale est alertée ; l'œil est 3.000 fois plus sensible que la plaque photographique la plus rapide. Quelques milligrammes de sucre font défaut et des manifestations alarmantes risquent de se produire : troubles de la parole, confusion mentale et délire ; des concentrations infinitésimales d'hormones thyroïdienne ou corticale sont susceptibles d'influencer spectaculairement les processus de croissance et les fonctions métaboliques : mais des régulateurs interviennent qui assurent malgré tout la stabilité et la permanence d'un tout puissamment organisé, où tout conspire harmonieusement à maintenir par un effort de tous les instants le délicat équilibre d'une structure toujours éminemment précaire. Nous pouvons jeûner des semaines sans dommage appréciable ; nous pouvons vivre des journées entières sans boire : nos réserves en eau, en glycogène, en graisses et en protéines sont alors mobilisées pour couvrir les besoins immédiats, et la vie poursuit son cours, inchangée. Mais nous ne pouvons manquer d'oxygène, fût-ce quelques minutes seulement : certaines cellules nerveuses du cortex cérébral sont en effet si sensibles qu'elles subissent des altérations essentielles et définitives après une asphyxie de 7 à 8 minutes. Au repos un adulte de taille normale peut se contenter de 1/4 à 1/3 de litre d'oxygène par minute. Mais s'il se livre à un effort musculaire intense, le même sujet peut requérir jusqu'à 15 litres-minute et davantage. Pour faire face à ce brusque besoin d'oxygène supplémentaire, le fonctionnement des poumons, du cœur et du système circulatoire commence spontanément par être modifié de manière réflexe. Entamez un 500 mètres : automatiquement, dès le début de l'effort, la respiration a tendance à se faire plus ample et plus rapide, amenant donc plus généreusement

l'oxygène aux poumons. Secondairement l'anhydride carbonique s'accumule au niveau des muscles par oxydation de l'acide lactique qui s'y forme au cours de l'exercice. Ce CO_2 plus concentré désormais dans les cellules au travail diffuse passivement vers la lymphe et par elle dans les capillaires et jusqu'aux alvéoles pulmonaires. Le sang artériel, désormais surchargé en CO_2, dès sa sortie des poumons, irrigue à la base du cerveau le centre respiratoire de la moelle allongée qu'il stimule. Alerté, ce dernier déclenche à son tour une série d'influx nerveux vers les muscles du thorax responsables de la respiration, et voilà que les contractions augmentent d'amplitude, ventilant plus abondamment les poumons et y abaissant le taux de CO_2. C'est ainsi qu'une augmentation de O, 22 % de CO_2 dans l'air alvéolaire peut amener de manière toute réflexe un accroissement de 100 % de la ventilation pulmonaire.

Pourtant l'intensité et la fréquence du rythme respiratoire ne suffiraient pas à désintoxiquer l'organisme soumis à une surproduction passagère d'anhydride carbonique. Car il ne suffit pas à l'oxygène de pénétrer jusqu'aux poumons, ni au CO_2 de pouvoir en sortir : c'est jusqu'aux extrémités du corps et depuis les organes en travail qu'il faut assurer le transport des gaz toxiques ou indispensables. Et la capacité de ce transport dépend du nombre et de la rapidité des transporteurs, c'est-à-dire de la vitesse et de l'amplitude du courant sanguin charriant les globules rouges, du nombre aussi et de la qualité de ces derniers. Et voici que parallèlement à l'accélération du rythme respiratoire et de son amplitude, au cours de l'effort musculaire et immédiatement après, vous enregistrez une accélération du rythme cardiaque : la fréquence des pulsations monte à 120, 140 et parallèlement le débit du cœur par pulsation, correspondant à ce que nous pourrions appeler en terme de mécanique à une augmentation de la cylindrée. Les influences vagales qui normalement tendent à freiner le cœur sont momentanément neutralisées dès le début de l'effort, assurant ainsi la collaboration étroite des dispositifs adaptifs des systèmes circulatoire et respiratoire. Réduit à ses éléments essentiels, plus long d'ailleurs à expliquer qu'à mettre en œuvre, cet exemple banal voudrait évoquer quelque chose de la coopération intime des mille et un facteurs synergiquement et spontanément activés pour assurer le maintien rigide d'un taux adéquat d'oxygène, et du même coup l'homéostasie du sang, c'est-à-dire de la matrice liquide de l'individu. Et ceci n'est qu'un système entre cent.

Voilà donc que les innombrables éléments dont se compose le corps humain : cellules groupées en tissus, tissus édifiés en organes, organes constitués en appareils — ont échafaudé cette merveille d'unité et de complexité hiérarchique qu'est l'individu humain, un tout autonome et coordonné : une structure de totalité. Car cet ensemble d'orga-

nes et de tissus se suffisent à eux-mêmes, et les fonctions qu'ils exercent, harmonieusement agencés, sont nécessaires et suffisantes à l'entretien de la vie. La coopération est durable et étroite : la vérité et la permanence de l'individu sont liées à pareille synergie, dont la cessation accidentelle entraîne automatiquement la disparition ou du moins la transformation de l'activité qu'il manifeste.

L'individu : notion analogique.

Esssayant de cerner la notion d'individu, S. Thomas risque la définition suivante, cent fois reprise après lui : « Individuum autem est quod in se indistinctum, est ab aliis vero distinctum [7] ». *Quod in se est indistinctum* : *seu indivisum* : c'est souligner l'aspect de totalité, de complexe hiérarchisé, de coordination et donc d'autonomie ; *ab aliis vero distinctum* : on connote du même coup que les représentants d'une même espèce diffèrent les uns des autres et possèdent chacun leur individualité propre. Mais l'indivision est première et à vrai dire essentielle. Cattaneo [8] la paraphrase de la manière suivante : l'individu du point de vue physiologique est tout être qui vit par lui-même et qui présente une telle centralisation et coordination des fonctions qu'on ne saurait le diviser sans le détruire ; coordination et centralisation croissantes qui créent l'autonomie et finissent par s'opposer à la divisibilité. On touche du doigt le caractère analogique, tendanciel, relatif de la notion d'individu ; deux limites se profilent, inférieure et supérieure, à l'intérieur desquelles le concept se vérifie : la limite inférieure est partout vérifiée dans la nature, mais elle est difficilement repérable : comme toute réalité diffuse et naissante d'ailleurs, impalpable en ses premières ébauches et qui se perd dans la nuit au-dessous d'une certaine valeur critique ou seuil, à partir duquel seulement la consistance est suffisante pour qu'on puisse la reconnaître avec certitude ; la limite supérieure, asymptotique, jamais atteinte à vrai dire, où la centralisation totale et la coordination parfaite assureraient l'unité complète et la rigoureuse indivisibilité, l'incommunicabilité absolue.

Au seuil de l'individu.

La matière vivante n'est pas nécessairement individuelle. Vous vous souvenez de l'expérience de Carrel [9] : quelques cellules musculaires de l'ébauche cardiaque d'un embryon de poulet sont prélevées et mises en culture artificielle ; les cellules se divisent régulièrement, le

7. *S. Th.*, I^a, q. 29, a. 4 in c.
8. *Morphologie et Embryologie générale*, Milan, 1895, p. 108.
9. Carrel et Lindberg, *The Culture of Organs*, New-York, 1938.

fragment grandit, et — c'est la loi des cellules musculaires — il se contracte sagement, comme le ferait un cœur fonctionnel... On nourrit le fragment de sérums appropriés, on élimine les déchets, on repique un nouveau fragment à partir du premier, et la division cellulaire se poursuit, et pareillement la contraction. Mettez les choses au mieux : le poulet eût vécu quelques années avant de passer à la casserole. L'explantat lui, convenablement traité et cultivé, continue à croître et à battre 10, 15, 20 ans... Il est virtuellement immortel — si du moins vous prétendez qu'il vit ! Voilà 28 ans que se poursuit l'étrange survie et, avec lui, la croissance obstinée du fragment de cœur d'embryon de poulet, qui maintenant a bien dû théoriquement fabriquer ses quelques tonnes de fibre musculaire cardiaque. Et pourtant qui dira que ce vivant exceptionnel est un individu ? Mille fois divisé, repiqué chaque jour, le tissu fibreux ne réalise pas ce minimum de centralisation et d'autonomie à partir duquel nous pouvons parler de structure totalisée et d'individu. Nous sommes en deçà de la limite inférieure... A ce niveau la coordination est si déficiente que les fonctions excrétrices ne doublent pas l'aptitude à l'accroissement. Il faut qu'un technicien chaque matin enlève les déchets accumulés par le métabolisme de la vie, et telle faute de manipulation vient de fait mettre fin à l'existence artificielle de cette ébauche embryonnaire d'un poulet vingt-huit fois adulte... !

Que dire de l'amibe paresseuse qui progresse pataudement dans le sillage de ses tentacules de protoplasme, ou de la paramécie qui danse et virevolte dans sa crinoline de cils ? Sont-elles tellement plus individualisées ? Bien sûr, nous avons ici affaire à deux petits protozoaires parfaitement isolables et franchement autonomes. Minuscules sans doute — mais les dimensions n'y font rien — quelque 20 à 100 microns, 1/10 de mm., ils abritent pourtant dans leur cellule unique — et c'est là la merveille — l'ensemble des fonctions qui caractérisent et conditionnent le vivant. Ils se nourrissent, réagissent, fuient la lumière, recherchent l'oxygène, attaquent les proies potentielles, renoncent et reculent, témoignent de l'initiative... L'animal se meut : la couronne de cils a un maître actif, « l'individu qui régit les atomes de son corps [10] ». Une circulation élémentaire le traverse, rythmée par une vacuole pulsatile, analogue du cœur des animaux plus élevés ; une autre vacuole assure une très suffisante et efficace fonction excrétrice : elle vient à intervalles crever à la surface, répandant à l'extérieur les produits de déchets progressivement accumulés au sein du protoplasme. Vignon observe longuement la paramécie, la vorticelle, l'amibe ou le stentor : sa conclusion est nette : « l'infusoire meut ses membranelles, ses divers cils ; il règle tous ces battements, il les règle élec-

10. P. Vignon, *Introduction à la Biologie expérimentale*, Paris, 1930, p. 41.

tivement. C'est lui-même qui se contracte sur son pied, qui clôt sa poche buccale, qui se rend libre, qui s'en va, qui nage en avant ou bien à reculons, c'est lui qui accepte ceci, refuse cela. Bref cet infusoire est le sujet effectif de tous les verbes qui précèdent : il est un personnage, il est un vivant d'un certain grade [11]. »

Et pourtant, cet individu — car c'en est un — est bien humble encore, tout proche à vrai dire de la limite inférieure. Voyez plutôt : au sein du protoplasme de cette unique cellule, le noyau vient de s'étrangler. Au microscope, vous pouvez suivre le mouvement : un sillon s'ébauche qui bientôt isole deux noyaux à partir de l'unique noyau de tout à l'heure ; et le cytoplasme se regroupe autour des deux masses nucléaires, la membrane cellulaire se clivant elle aussi pour circonscrire bientôt deux paramécies dans cette masse, où, il n'y a qu'un instant, il n'y en avait qu'une seule. Où est la mère, où est la fille? Il y a seulement deux là où il y avait un : deux individus à partir d'un seul. *Indivisum in se?* Indivis si l'on veut. Indivisible? Non, c'est même toute le contraire.

La naissance ontogénétique de l'individu.

Et voici qu'à partir de cette limite inférieure, l'autonomie, la coordination, la hiérarchie et la centralisation croissent d'un bout à l'autre de l'échelle animale, comme elles croissent du début à l'apogée de chaque histoire particulière. Phylogénèse et ontogénèse, développement évolutif de la grande fresque de la vie et son expression « récapitulative » dans l'élaboration de chaque vivant particulier sont caractérisés par une unification grandissante et une hiérarchie toujours plus parfaite des fonctions, toujours mieux centralisées au bénéfice d'un tout biologique davantage soustrait aux conditions ambiantes et dès lors plus autonome.

Que la chose soit vérifiée ontogénétiquement est moins habituellement souligné, mais rigoureusement exact : l'individu ne naît pas, il se fait. Je n'en veux pour preuve que l'absence ou la déficience de la régulation homéostatique chez les nouveau-nés pendant une longue période. Avant sa naissance le bébé jouit bien sûr passivement de l'uniformité du milieu interne maternel au sein duquel il se développe. Mais au moment de la naissance, le voilà soudainement exposé au milieu extérieur, sans s'y pouvoir défendre. Exposés au froid les nouveau-nés ne sont pas comme nous capables de maintenir constante leur température ; sans un frisson, parce que les mécanismes compliqués qui maintiennent d'une manière réflexe et automatique la température constante sont encore trop peu élaborés, sans un frisson le bébé se refroidit et meurt. Le taux de sucre sanguin, d'oxygène

11. *Ibid.*, p. 44.

alvéolaire montrent de leur côté beaucoup plus d'instabilité que chez l'adulte. L'individu n'est encore que très imparfaitement indépendant du milieu : biologiquement parlant, il manque encore de structure.

Conquête évolutive de l'individualité.

Dans la dimension phylogénétique, la marche est toute semblable : tout à la base, au niveau des invertébrés inférieurs, la dépendance du milieu est complète : l'animal y baigne tout entier, chacune de ses cellules est directement en contact avec l'eau de l'océan, et par elle soumise à toutes les fluctuations de température, de salinité, d'oxygénation ou d'acidité. Qu'on songe aux conditions fatalement très diverses que subit au long d'un jour de 24 heures et de ses quatre marées une méduse par exemple, tour à tour flottant dans l'eau au gré des courants qui l'entraînent, ou se desséchant au soleil dès que le flux descendant l'abandonne sur le sable brûlant de la plage. Plus on monte dans la série et plus le milieu extérieur se trouve progressivement et adéquatement remplacé par un milieu intérieur complexe, aux multiples régulations. La plupart des biologistes le reconnaissent aujourd'hui, des processus de complexification, de structuration, un « paramètre de complexité » se dégage le long de la série animale, qui définit fort précisément la ligne de force même de l'hypothèse transformiste, dans ce qu'elle a du moins de plus fondamental et de plus définitivement acquis. Qu'ils s'appellent Heberer ou Teilhard de Chardin, Cuénot ou Piveteau, Simpson même, Haldane ou Huxley, sous des modalités de détail et en dépit de notables divergences d'interprétation, ces savants acceptent du moins tous le fait brutal de cette explicitation graduelle de la complexité et de la coordination.

Cette coordination va mettre en branle un double appareil de contrôle et d'unification : le système hormonal d'abord, avec ses influences infiniment diversifiées, lentes, mais par là même permanentes; véhiculées par le courant sanguin et dès lors ubiquistes, diffusant partout et jusqu'aux plus lointains îlots de protoplasme : on a d'ailleurs suggéré tout à l'heure l'hallucinante spécialisation endocrine qu'on discerne chez l'homme! le système nerveux de son côté, qui assure une coordination plus intermittente mais plus rapide, plus spécialisée et plus précise. Or « dans l'histoire du monde biologique — on l'a fait souvent remarquer — quel que soit le groupe animal dont on étudie l'évolution, il est remarquable que, dans tous les cas, le système nerveux s'accroît avec le temps en volume et en arrangement, et simultanément se concentre dans la région antérieure, céphalique, du corps. La vie, plus ou moins vite, mais essentiellement, dérive comme un seul flot montant, dans la direction des plus grands cerveaux [12] ».

12. P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène Humain*, Paris, 1955, p. 157.

Eparses dans la substance fondamentale d'une éponge ou d'une méduse, les cellules nerveuses se concentrent plus tard en ganglions ; les ganglions s'attachent les uns aux autres le long d'une chaîne neurale chez les vermidiens ou les annélides ; la concentration s'opère en avant de l'animal, un cerveau élémentaire se construit qui coordonne et dirige de mieux en mieux et finit par monopoliser de plus en plus le contrôle et les activités de tout l'animal. Paramètre de céphalisation ou de cérébralisation, souligné avec plus d'acuité aujourd'hui, mais repéré dès longtemps — je songe aux travaux de Dubois par exemple et Lapicque — constante dérive de tous les types organiques vers des états psychiques de plus en plus élevés.

Autonomie hiérarchisée.

Terminaisons sensitives, neurones des centres nerveux d'une part, glandes endocrines de l'autre sont tous électivement sensibles à tel ou tel genre de perturbation de l'homéostasie organique, et ils adaptent leur activité à sa correction. L'harmonie grandissante le long de l'échelle de complexité biologique appelle de son côté une centralisation plus poussée de ces multiples régulations de détail : c'est ainsi que toutes les glandes endocrines sont ainsi soumises à l'influence de l'hypophyse antérieure qui ajuste automatiquement leurs sécrétions aux besoins ; de leur côté — ainsi que le souligne très heureusement Chauchard [13] — les fibres nerveuses sensitives et effectrices concernant la vie de nutrition forment un système à part, à double innervation antagoniste : c'est le système nerveux sympathique dont la double commande (hypothalamique et corticale) hiérarchisée dirige à son tour la centrale de coordination endocrine que constitue l'hypophyse. Nous avons donc là une véritable supercoordination de l'individualité organique au niveau de ses fonctions internes, sur laquelle viendra se brancher ultérieurement le système nerveux de la vie de relation.

On le voit, il n'est plus possible de refuser la conception d'une centralisation, c'est-à-dire d'une autonomie, d'une indépendance ou d'une maîtrise, d'une individualité croissante au fil de l'évolution animale : l'expression de mieux en mieux élaborée d'une totalité se subordonnant de plus en plus irrémédiablement des parties de plus en plus hétérogènes et diversifiées. Et c'est la conception même d'un ordre hiérarchique et d'une structure. Car dans ce processus totalisant, les éléments intégrés perdent progressivement leur subsistance propre et leur valeur particulière : si le tout gagne en autonomie, ils perdent eux en indépendance et en multipotentialité. Les ébauches embryonnaires sont d'autant moins facilement le lieu de régulations que l'on

13. P. Chauchard, *La maîtrise du comportement*, Paris, 1956, pp. 40-51.

s'élève dans l'échelle animale d'une part, et que l'on avance dans le développement ontogénétique individuel de l'autre. Les greffes de leur côté sont aisées chez les animaux inférieurs : elles s'avèrent infiniment laborieuses chez les mammifères supérieurs et l'homme, où seules les autogreffes ont généralement chance de reprendre. « La singularité biologique de l'individu est si forte — écrit Jean Rostand [14] — qu'un morceau de chair prélevé sur un homme périt sur un autre. Nos humeurs sont poison pour le prochain ». La chirurgie plastique en tient compte, qui prélève sur le blessé les lambeaux de peau à restituer sur la lésion; et malgré le succès technique de l'opération tentée sur le petit Marius Renard, chez qui on greffa un rein prélevé sur la mère, la reprise fonctionnelle de l'organe maternel, génétiquement si proche par ailleurs, fut impossible — on s'en souvient. Aisément restituables chez beaucoup d'invertébrés, chez les poissons et même chez certains urodèles, les parties amputées sont définitivement perdues chez l'oiseau et le mammifère : la pince arrachée repousse chez le crabe, mais chez l'animal supérieur, le membre sectionné ne peut plus que se cicatriser.

Individu et reproduction.

Plus on monte dans l'échelle animale, plus la totalité s'exprime et parallèlement la coordination; il y a croissante affirmation de l'individualité dont un degré précis caractérise chaque niveau de l'échelle de complexité biologique. Nous sommes en face d'une notion-limite. L'individualité croît sans cesse et avec elle l'indivision. Bertalanffy [15] — dont la réflexion biologique est toujours profonde — y trouve la caractéristique même de l'individu, comme fonction d'une tension polaire existant chez le vivant entre la dérive centralisatrice d'une part et la tendance désintégrante de l'autre, manifestée au niveau de la fonction reproductrice : tension entre l'unification dans la totalité hiérarchisée et la multiplication dans la génération. Plus un animal est individu, estime-t-il, plus il est centralisé, et moins il peut se reproduire, c'est-à-dire jusqu'à un certain point se diviser, produire des « semblables à soi », car c'est cela la génération, et elle ruine l'individualité qui reste idéalement indivision et distinction. Schopenhauer déjà ne disait-il pas : l'individu se détruit à la génération comme à la mort. A la limite, la plénitude de l'individualité entraînerait sans doute le repos total de la fonction reproductrice, moins par stérilité que par richesse, l'individu totalisant d'emblée l'extension et la compréhension de son espèce. Car il est clair que les deux tendances doivent s'affronter effectivement à l'intérieur du même vivant : l'ab-

14. J. Rostand, *Pensées d'un Biologiste*, Paris, 1939, p. 4.
15. von Bertalanffy, *op. cit.*

sence des organes reproducteurs chez l'abeille n'est pas une garantie supplémentaire de son individualité, mais tout au contraire le sceau de sa dépendance plus totale de la reine seule féconde.

Cette tension entre l'individualité et la reproductibilité ou la multiplicabilité suppose évidemment les conditions organiques propres au domaine de la biologie, où la matière — *quantitate signata* — est principe d'individuation (les substances angéliques épuisent chacune leur espèce...!). Mais pour nous cantonner au secteur biologique, il est d'observation banale que les espèces animales sont d'autant plus prodigues en cellules reproductrices et davantage encore en œufs fécondés qu'ils occupent un rang plus élevé : les femelles de quelques espèces de termites peuvent pondre de 20 à 30.000 œufs par jour, soit quelque 10 millions d'œufs par an; une femelle de turbot produit ses douze millions d'ovules. Dans l'espèce humaine, le nombre des ovules libérés annuellement au cours de la période de fécondité, est de 13 environ. Cette réduction correspond manifestement aux conditions promises au développement et à la plus grande indépendance du milieu extérieur : finalement elle exprime une individualité plus parfaite.

En proposant sa « tension polaire », Bertalanffy ne fait d'ailleurs qu'écho à Bergson [16] qui de son côté souligne le caractère-limite de la notion d'individu, et le définit comme une tendance du vivant à constituer un système naturellement clos et isolé, de moins en moins efficacement combattu par une tendance à la reproduction. Mais ce système naturel qui cherche à s'individualiser ne se peut jamais clore parfaitement sur lui-même : « partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit ». Et ce temps qui s'impose et qui mord, qui ronge l'individu et le défait partiellement, retarde de fait la constitution de l'individualité chez l'enfant tout étalé dans une durée qu'il ne domine pas encore; tout comme il précipite son effondrement chez le vieillard qui ne le maîtrise plus. L'individu finit fatalement par mourir quand même, vaincu par la durée, tandis que la génération qui mesure la défaillance de chaque individualité fournit le point de départ au nouveau système en train de se clore et de se hiérarchiser.

Le P. Jeuken [17] évoque la tendance de l'organisme particulier à constituer une totalité subsistante et indivise, la mesure de la réalisation de cette tendance étant du même coup, selon lui, le degré de la perfection de l'individu. Il cite comme éléments essentiels de la notion d'individu l'unité (c'est-à-dire l'indivision), la totalité (c'est-à-dire la composition de parties hétérogènes structurées et cohérentes), l'indé-

16. *L'Evolution Créatrice*, Paris, 1948, pp. 7-15.
17. M. Jeuken, *The concept « Individual » in Biology*, dans *Acta Biotheor.*, X (1-2), pp. 57-86.

pendance relative aussi, au sens où Emerson la réclame de l'unité organisée au bénéfice de l'individu biologique. Mais on a l'impression qu'unité, totalité, indépendance ne sont que des expressions différentes, descriptives et d'ailleurs partiellement cumulatives, de la tendance plus radicale et seule essentielle à la centralisation, la *Vereinheitlichkung* de Bertalanffy.

Bases physiques de l'individu — Gémellité.

Au niveau biologique d'ailleurs, le seul que nous puissions atteindre ici, l'individu reste perpétuellement en mal d'unité et de centralisation. Il tend asymptotiquement vers la parfaite réalisation de soi, et incapable d'y parvenir, engendre d'autres lui-mêmes, il se reproduit pour se mieux actuer. C'est le jeu biologique de la paternité. Les individus se juxtaposent à l'intérieur de la même espèce, les *notae individuantes* venant assurer, dans l'unité de la forme spécifique, la division *a quolibet alio*. Les scolastiques nous apprennent qu'elles sont sept : *forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen...*, et pour fonder cette variété dans les cadres de l'espèce, la biologie moderne nous fournit tout l'arsenal des facteurs héréditaires, le patrimoine génotypique échafaudé dans la structure chimique de quelque 40.000 gènes dont nous commençons à peine à deviner la formule, la localisation et le sens. Et ce sont eux pourtant qui donnent à chacun de nous le privilège de son unicité : Personne n'est mon semblable, peut écrire Max Stirner, dans son étude *Der Einzige und sein Eigentum*, et personne de fait ne peut l'être statistiquement parlant, puisque de n'importe quelle union pourrait théoriquement sortir quelque 30 trillions de combinaisons chromosomiques différentes. Sur la moindre empreinte digitale, les services dactyloscopiques peuvent relever jusqu'à 100 particularités ; pour qu'en 16 seulement de leurs particularités, deux empreintes soient trouvées qui coïncident, il faudrait théoriquement faire défiler plus de 4 milliards d'individus, soit deux fois la population du globe.

Cette notion d'unicité biologique attachée à l'individu rencontre évidemment dans le cas des jumeaux vrais un troublant démenti. Par opposition aux faux jumeaux, dits encore dizygotes ou bivitellins, — issus de deux ovules détachés à une même époque de l'ovaire et fécondés chacun par un spermatozoïde différent, les jumeaux vrais, univitellins, ou monozygotes proviennent d'un seul ovule, fécondé par un seul spermatozoïde : quelque anomalie de développement amène aux premiers stades de l'embryogénèse un clivage de l'ébauche : il peut s'agir d'un clivage bénin, non suivi pourtant de régulation, et il aboutit alors à la production d'un membre surnuméraire par exemple ; il peut s'agir d'un clivage plus complet déterminant l'isolement de deux

embryons indépendants au sein des mêmes enveloppes amniotique et choriale. Possédant le même génotype, ces jumeaux, triplets ou quintuplets coïncident jusque dans le moindre détail de leur morphologie et de leur physiologie : selon le mot du Dr. Apert, ils sont le même individu tiré à plusieurs exemplaires. Et pourtant, en dépit de l'identité du patrimoine génotypique, l'intuition directe et la réflexion immédiate au niveau de l'expérience concrète nous apprend qu'ils sont autant d'êtres distincts, d'individus subsistants, autonomes et inconfusibles. Car l'identité du patrimoine génétique n'est pas seule à fonder l'individu : elle peut bien garantir la singularité ou la similitude initiale, mais précisément depuis qu'elles se sont isolées l'une de l'autre au sein du même amnios, les deux ébauches se sont progressivement constituées en système clos, structuré, autonome. Le milieu et l'éducation d'ailleurs viendront vite et de surcroît broder des variations sur la trame biologique commune. Que la tension reste grande — plus forte même ici — entre l'autonomie centralisante de chaque individu et la multiplicité réelle qui l'affecte à tel niveau biologique réel : on le conçoit sans peine. Et le thème n'a d'ailleurs pas manqué d'inspirer les dramaturges de tout temps : depuis Aristophane, jusqu'à Plaute et ses *Ménechmes,* et jusqu'à Jean Anouilh...

Individu biologique et personne.

Mais précisément dans le cas de l'homme — et en la matière il reste fatalement notre *analogatum princeps* — l'individu est plus que la somme de ses chromosomes : il est en même temps « personne ». Car ainsi que le remarque Lalande [18], pour un naturaliste évolutionniste, la personne est le prolongement tout normal et pour ainsi dire la perfection de l'individu. « L'individu, écrit-il, s'oppose à la personne morale, en tant que l'unité et l'identité extérieure, biologique, de l'être humain s'opposent à l'unité et à l'identité intérieure, qui résultent en lui de la réflexion et de la volonté ». Ce n'est pas un hasard de devoir constater que, dans la série biologique, le paramètre de céphalisation s'est imposé tout à l'heure comme mesure de la structuration hiérarchisée et autonome. Dans le dynamisme centralisateur en effet qui définit la direction majeure de la phylogénèse évolutive, l'ultime disposition de la matière progressivement complexifiée appelle l'éveil de l'esprit. Nous n'avons pas à aborder ici la question du mode de cet éveil, par création immédiate ainsi que le précise le magistère récent [19] : il suffit pour notre propos de reconnaître à l'homme son caractère biologique *et* spirituel. Car aussi bien est-ce tout l'homme qui est sujet immédiat de Dieu, dans le salut et la damnation ; et son

18. A. Lalande, *Vocabulaire Philosophique,* Paris, 1956, p. 503.
19. Encycl. *Humani Generis,* 1950 ; cfr Dz, 2327.

unité foncière est un dogme de notre foi, explicité cent fois depuis Chalcédoine et son enseignement sur la nature humaine une du Christ [20], à travers le concile du Latran [21], et les anathèmes brandis contre Jean Pierre Olivi [22] et Rosmini [23]. Aucune relation, aucune influence, nulle réciprocité ne peut satisfaire cette profonde exigence d'unité au sein du vivant, où l'on peut bien distinguer des moments et des principes, mais où tout dualisme de choses serait aussi philosophiquement insatisfaisant que théologiquement inacceptable et scientifiquement indéfendable.

Or si la biologie a raison d'inscrire — et dans la mesure même où elle inscrit — le corps de l'homme dans une structure tissée d'une seule trame avec le monde infra-humain, il suit qu'en dépit de son origine divine immédiate comme principe spirituel et personnel, et malgré sa vocation surnaturelle, l'âme — pour cette relation même à Dieu — doit connaître une médiation cosmique. Je ne fais que citer Karl Rahner [24] : « Trotz ihrer Gott unmittelbarkeit im Ursprung und in Anspruch, hat die Seele ein Vermittelheit dieser ihrer Beziehung zu Gott *durch die Welt* ». C'est donc bien l'individu biologique lui-même, dans l'instrument essentiel de son individualité, le système nerveux central et la cérébralisation, éventuellement tout le système endocrinien aussi, qui, chez l'homme, culmine en une personne, par la médiation du cerveau et les facultés spirituelles qu'il conditionne. Chez l'animal, l'intelligence est spécifique : elle est partagée par tous les représentants de l'espèce, traduite par l'instinct ; les comportements individuels diffèrent à peine les uns des autres, et d'autant moins que le groupe considéré est plus élémentaire. C'est l'hérédité, c'est-à-dire la génération, la tendance anti-individualisante, qui travaille : sans apprentissage préalable, le jeune pratique d'emblée les gestes d'initiative. Vandel [25] fait remarquer, à ce propos, combien, parce qu'elles sont héréditaires, les conduites animales font preuve de stabilité et ne se modifient que lentement, à l'instar des structures et des fonctionnements organiques : « l'intelligence spécifique, écrit-il, reste très proche parente des réactions proprement organiques ».

L'intelligence de l'homme, au contraire, s'exerce sur un plan tout différent. Elle perd ses caractères organiques et spécifiques pour devenir intelligence individuelle. Au niveau humain, c'est l'individu qui invente et non plus l'espèce. Le comportement n'est plus instinctif ni

---

20. Cfr Dz, 148.
21. Cfr Dz, 428.
22. Cfr Dz, 481.
23. Cfr Dz, 1911.
24. Dans : P. Overhage, *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen.* Coll. Quaestiones Disputatae, 7, Fribourg-en-Br., 1959, p. 13.
25. *Le Phénomène humain,* dans *Les Processus de l'Hominisation.* Coll. Intern. C.N.R.S., Paris, 1958, pp. 193-201.

héréditaire, il l'est beaucoup moins certainement, devenu bien davantage affaire individuelle et réfléchie. C'est précisément que l'individualité grandissante exprimée par le système nerveux de mieux en mieux cérébralisé et coordonné, envahit avec lui la zone psychique où il se réfléchit, dès le seuil de la spiritualité. Avec l'homme, et parce qu'il est si totalement un, corps et âme, l'individu biologique culmine dans la personne. L'autonomie conquise et la subsistance ne se limitent plus au plan des fonctions organiques, vaguement informées par une intelligence de groupe, instinct héréditaire né de la génération et donc de l'espèce; elles marquent désormais, du sceau du singulier, les comportements eux-mêmes. L'unité, la subsistance, l'indivision foncière et la distinction d'autrui se trouvent accusées maintenant au point d'en devenir perceptibles à l'individu lui-même : l'individu qui, prenant conscience de son individualité, la réfléchit; — la personne, définitivement singulière et inaliénable.

Ouvert sur le monde et immergé dans le temps.

Approches biologiques de l'individu et de la personne... Pour ne pas être par trop incomplet, et en guise de conclusion, je voudrais apporter une double nuance à ce qui vient d'être dit : nuance ou précision plutôt que correctif, car à vrai dire, la chose a été suggérée déjà, mais il n'est pas inutile d'y revenir en clair et plus explicitement. L'autonomie du vivant, l'unité de l'individu, l'incommunicabilité de la personne risquent parfois d'être célébrées intempestivement et de se voir faussement figées dans un immobilisme et un isolement étrangers à la vérité de leur condition biologique, comme si l'individu était si totalement et si définitivement lui-même qu'il en vienne à échapper au ressac du temps et à ignorer ses relations constitutives. Rien n'est plus inexact. L'individu n'est jamais seul; pas davantage est-il jamais achevé. Autrui le côtoie constamment qui le conditionne, et la durée qui le mesure le pétrit sans cesse. La biologie ici encore nous garde de l'illusion. Que quelques mots suffisent à suggérer un thème de réflexion : nous sommes individus, c'est entendu, aisément dénombrables, aux frontières bien marquées : l'homme est beaucoup plus qu'une colonie de cellules, et son existence et sa subsistance ne sont pas une pure symbiose. Et pourtant : sans parler de notre immersion par le bas et vers le passé dans le terreau animal, jauge-t-on notre dépendance étroite — fût-ce au niveau strictement biologique — du cosmos végétal et animal autour de nous? le tapis végétal sans lequel nous mourrions asphyxiés ce soir, les protéines et les hydrates de carbone qu'élabore pour nous la totalité des vivants inférieurs, et jusqu'à cette flore en nous, ces milliards de bacilles dévoués et serviables qui contribuent au bon fonctionnement de notre machine interne; la

longue gestation, prolongée pour l'homme, et la pauvreté et la maladresse du petit d'homme, plus grande chez lui, et qui requiert une éducation plus longue : rançon de notre autonomie spirituelle, de notre échappée de la seule individualité spécifique pour nous faire pénétrer, par delà les automatismes et les comportements instinctifs dans la zone de l'individualité consciente et du personnel ; et cette personne elle-même, constitutive de la véritable société, et subsistant désormais en elle !

Pas d'isolement ; pas davantage de fixité et d'immobilisme : un individu, c'est une histoire, disait Le Dantec [26] : une histoire non pareille advenue à un être non pareil, ajoute Rostand [27]. Bien sûr, nous sommes nous parce que nous avons recueilli une certaine succession germinale, mais il ne faudrait pas se méprendre sur la rigidité de l'hérédité implacable qui a déterminé en nous, et pour toujours, depuis la sécrétion d'adrénaline jusqu'à la couleur de l'iris et la sensibilité du foie. L'individu est une histoire parce qu'il y a toute l'Histoire dans laquelle il s'inscrit, et les conditions du milieu, et les circonstances innombrables de la vie qui modèlent et nuancent chaque jour sa qualité et sa singularité. « Nous sommes doublement uniques, écrit Jean Rostand [28] : et par l'unicité de notre collection chromosomique, et par celle de notre aventure personnelle ». Or cette aventure est source permanente d'invention, de surprise et de nouveauté. L'individu n'est jamais achevé, parce que la tension même qui le définit lui impose la conquête et le maintien constant d'un laborieux équilibre, au sein duquel tout est mobilité et prodigieuse fermentation. Vouloir fixer l'individu, prétendre le jauger à tel moment peut être commode, mais reste factice : car le décrire, c'est se résoudre à n'en connaître qu'une facette, et de quel droit donner à cette facette l'importance première ? Y mettriez-vous tous vos souvenirs pour le passé, il vous faudrait garder encore toute l'espérance, pour demain : sans elle, vous ne ferez pas justice à l'individu vivant. Mais ce demain, comment le dire, puisque demain, chez un vivant, ne se prédit pas, — seul ce qui est mort se laisse prédire, une conjonction d'astres ou le déplacement d'un anticyclone — puisque demain chez un vivant ne se prédit pas, mais amuse à surprendre ! Quel est le véritable Rimbaud : le poète voyant de 18 ans, ou le trafiquant d'armes ? Et le vrai Matthieu : l'agent du fisc ou l'apôtre ? Et que serait le bon larron, si nous ne tenions pas compte de son dernier cri ?

---

26. F. Le Dantec, *L'Individualité et l'erreur individualiste*, Paris, 1898.
27. *Op. cit.*
28. *Ibid.*

Menaces ou conditions de l'individu?

On brandit parfois la menace qui pèse sur l'humanité de demain de voir porter atteinte aux individualités par les techniques nouvelles de chirurgie, de greffes, ou de médecine hormonale : sortes de violations de la personnalité biologique; l'individu, qui a accepté une glande étrangère ou un tissu ou un organe d'emprunt, est-il encore intégralement lui-même...? Il y a là sans doute une situation nouvelle qui concerne indubitablement le philosophe et sans doute aussi le moraliste. Je pense toutefois qu'une médecine soucieuse de la personne risque peu d'aventures ou de mésaventures en ce domaine : la personne humaine reste bien défendue par la barrière génétique qui interdit — actuellement du moins — toute greffe véritable de tissu nerveux, de fragment de cerveau par ex. : outre que l'intolérance reste totale à l'égard du tissu étranger non embryonnaire, le tissu nerveux, éventuellement rendu acceptable chez un sujet réceptif, reste dépourvu du pouvoir de régénération cellulaire indispensable. La chirurgie, les greffes, les thérapeutiques hormonales ont évidemment leurs risques. Elles demeurent pourtant des expressions particulièrement éloquentes de l'autonomie individuelle conquise par l'homme, de sa maîtrise, de son indépendance des conditions externes de milieu. Que le patient — ou l'inculpé — doive s'abandonner le cas échéant à la compétence, à la technique, à la conscience d'autrui et lui confier librement, dans un rapport de charité, la sauvegarde de son individualité personnelle et de son meilleur moi : voilà — me paraît-il — un sommet dans l'évolution du monde biologique et dans la conquête solidaire des valeurs spirituelles.

Eegenhoven-Louvain Edouard Boné, S. J.
95, chaussée de Mont-Saint-Jean.

Le Concile de Florence

A propos d'un ouvrage récent [1]

L'histoire du Concile de Florence du P. Gill est un de ces ouvrages longuement et patiemment préparés qui voit le jour « in tempore opportuno ». Professeur à l'Institut Oriental de Rome, ayant collaboré avec son regretté confrère, le P. Hofmann, à l'édition monumentale des sources et des Actes du Concile, l'A. a fait paraître, depuis plus de dix ans, dans les *Orientalia Christiana,* une série d'articles et de monographies consacrés à cette histoire et le récit qu'il nous en présente a toutes les qualités d'une œuvre d'historien et les charmes d'une œuvre littéraire. Il faut savoir gré au spécialiste qu'est le P. Gill d'avoir consenti les renoncements que suppose un texte, ainsi dépouillé de longues discussions techniques : celles-ci ont été impitoyablement rejetées en notes et ce sacrifice du savant à l'écrivain nous vaut un des récits les plus attachants que l'on ait écrits ces dernières années d'un des grands moments de l'histoire de l'Eglise.

Dieu sait pourtant combien cet événement capital — dernière rencontre officielle entre l'Orient et l'Occident chrétien avant la chute de l'Empire de Byzance — prête à discussions et exerce la sagacité des critiques ! La raison en est que la source principale — la plus circonstanciée — où l'on va puiser la petite histoire du Concile n'est peut-être pas des plus pures : c'est le récit de Silvestre Syropoulos, diacre de l'église de Constantinople, qui, après avoir participé aux sessions et signé le décret d'union, passa ensuite dans le camp des anti-unionistes et rédigea ses « Mémoires » qui ont tout le caractère d'une apologie. Les « Actes » grecs, eux-mêmes composés de trois documents différents, au témoignage du P. Gill qui les a étudiés soigneusement en vue de l'édition et les « Actes » latins, rédigés par André de Sancta Croce, protonotaire pontifical, sont loin de concorder toujours et ont bien des lacunes : quel champ idéal pour les conjectures où se complaisent les historiens consciencieux !

Le P. Gill a tenu compte de tout : il a pesé, confronté ces divers témoignages, cherché à discerner la part de vérité qui se cache dans tout procès de tendance, il a tenté de revivre, de « réaliser » les situations individuelles et sociales où se débattaient les partis en présence — un modèle de cette reconstitution sympathique est l'analyse minutieuse de la situation financière de la délégation grecque durant le Concile et de ses incidences psychologiques : hôtes d'un Souverain Pontife, souvent à court d'argent, les Grecs recevaient irrégulièrement leurs subsides et les plus humbles d'entre eux vivaient quelquefois dans un état voisin de la gêne — et, avec le « fair play » pour ses personnages dont il ne se départit jamais, l'A. a réussi à tisser, dans le labyrinthe des opinions divergentes, une trame des événements qui a bien des chances d'être la vraie.

---

1. J. Gill, S. J. — *The Council of Florence.* Cambridge, University Press, 1959, 23 × 16 cm., XVIII-453 p. Prix : 47/6 d.

Comme ce récit est avant tout une histoire et non une exégèse théologique des décrets conciliaires, l'A. en a situé le début — après les préliminaires obligés sur le schisme oriental — sous Martin V et le Concile de Constance, car c'est à ce Pontife que l'on doit le projet d'un Concile d'union à Constantinople, projet qui n'eut pas de suite en raison des attaques turques contre l'empire byzantin. Toutefois, dès 1430, un accord était conclu avec l'Empereur sur le principe d'un Concile œcuménique à tenir dans une ville italienne, quelque part entre Ancône et la Calabre.

La mort de Martin V (1431), l'avènement d'Eugène IV et son conflit avec les Pères du Concile de Bâle devaient en retarder l'exécution jusqu'en 1437. L'A. a jugé bon de nous retracer avec quelques détails ces événements préliminaires puisqu'ils constituent la toile de fond sur laquelle le Concile va prendre tout son relief : il est piquant de constater que c'est à une époque où l'Eglise latine connaissait elle-même un schisme grave et douloureux, qu'un Souverain Pontife courait ce beau risque de la foi de renouer les liens de communion avec l'Orient séparé.

A partir de là, l'A. nous relate les diverses phases du Concile dans leur succession chronologique, en ne se permettant quelques digressions théologiques que dans la mesure où elles sont nécessaires à l'intelligence des discussions en cours. L'arrivée des Grecs à Venise, leur réception triomphale par la Sérénissime République, les premiers contacts — faut-il dire les premiers heurts? — avec leur aspect pittoresque et presque comique, les sessions publiques à Ferrare et les colloques privés à propos de la question du Purgatoire et de l'addition (*Filioque*) au Symbole, le transfert du Concile à Florence pour des raisons de sécurité, les discussions passionnées suivies de longues interruptions sur la Procession du Saint-Esprit, l'Eucharistie (épiclèse et pain azyme), la Primauté du Pape, enfin la proclamation du décret d'union, tout va revivre à nos yeux en une sorte de scénario très animé, où alternent les scènes d'extérieur, d'« atmosphère » et les scènes d'intérieur, où se multiplient les « suspenses », où l'issue du Concile va rester jusqu'au bout incertaine.

Après le départ des Grecs, l'A. nous retrace brièvement l'arrivée de la délégation arménienne, l'heureuse conclusion du « Decretum pro Armenis » ; il relate ensuite les tractations avec les Jacobites : Coptes d'Egypte et Ethiopiens, avec les Syriens de Mésopotamie, les Chaldéens et les Maronites ; il nous explique les raisons de l'échec de la croisade latine contre les Turcs et les réactions diverses des nations d'Occident à l'annonce de la paix religieuse recouvrée. Enfin, un dernier chapitre raconte la réception du décret en Orient et les manœuvres d'opposition croissante de la part des anti-unionistes qui aboutiront à la rupture définitive lors de la prise de Constantinople par les Turcs.

Dans son épilogue, le P. Gill cherche à s'expliquer les raisons de cet échec aux conséquences incalculables. Il le fait avec la même objectivité sereine dont lui sauront gré, je pense, ceux qui restent encore séparés de nous. Trop d'obstacles grevaient, au départ, ce rapprochement pour qu'on ait pu se flatter qu'il fut de longue durée : l'impréparation des esprits, les nécessités politiques, — préjudice plutôt que facteur d'union sincère — certaines erreurs psychologiques de part et d'autre. Il faut toutefois reconnaître avec l'A. que l'attitude de certains protagonistes joua un grand rôle dans la détérioration des résultats acquis. Si Marc d'Ephèse fut la « bête noire » du Concile aux yeux des latins, l'empereur Jean VIII Paléologue, dont l'attitude de neutralité fut parfaite durant le Concile — c'est un des points qu'il faut souligner dans le récit des faits que nous donne l'A. — se montra d'une tolérance excessive, après son retour à Byzance, à l'égard des adversaires de l'union ; quant à Eugène IV, il commit sans doute la faute — faute politique, s'entend — de n'avoir pas discerné la valeur et l'in-

fluence d'un George Scholarios, plus tard Patriarche sous le nom de Gennadios, favorable à l'union tant que dura le Concile, mais qui, peut-être par dépit, changea par la suite de camp, jusqu'à devenir l'âme de la résistance.

L'histoire du Concile de Florence est riche d'enseignements et contient des leçons qu'on ne saurait trop méditer à une époque où de grandes lames de fond rapprochent les communautés séparées. Parce que ce sont des hommes qui cherchent à renouer contact, même s'ils le font dans un but religieux, et non de purs esprits ou des âmes uniquement, le côté humain de la rencontre a une importance psychologique primordiale. On ne peut sous-estimer le rôle que jouèrent au Concile de Florence ces impondérables — qu'il s'agisse de questions de protocole, d'étiquette où s'affrontaient deux Cours, fières d'un illustre passé (il est consolant de lire, à ce propos, que le Pape fit toutes les concessions qu'il put en ce domaine, sans rien renier de sa dignité) [2], ou de mentalités diverses. Il faut noter, à cet égard, que la brillante dialectique des Occidentaux, loin d'en imposer aux Grecs, fit plutôt sur eux un effet bien opposé à ce qu'on en escomptait, au jugement d'Isidore de Kiev, peu suspect d'antilatinisme, qui écrit au sujet de la manie de syllogiser des Latins : « je dois dire avec regret qu'ils ont plutôt approfondi le schisme et rendu par là le désaccord plus grand et plus fort » (p. 227). C'est, au contraire, le retour aux Pères, à une tradition commune, patiemment redécouverte, qui, chaque fois, sauva le Concile des sables mouvants où il s'enlisait. La discussion sur le *Filioque* fut, sous ce rapport, typique, mais le Concile en fournit bien d'autres exemples. Quand chaque parti comprit qu'il ne s'agissait pas de faire triompher, à tout prix, son point de vue mais de chercher à concilier, à l'intérieur de la foi, des traditions et des perspectives particulières légitimes, les oppositions cessèrent et le ciel s'éclaircit.

N'est-ce point là la voie de tout vrai rapprochement? L'ouvrage du P. Gill qui nous fait assister à cette découverte progressive par les Latins et les Grecs d'un terrain d'entente, d'une « platform » solide, n'est pas seulement l'itinéraire d'un passé, il nous ouvre sans doute un chemin pour l'avenir.

G. Dejaifve, S. J.

2. Devant le refus obstiné du Patriarche Joseph II de baiser sa mule, selon l'usage, le Pape, après avoir délibéré toute une journée, le reçut, mais sans la solennité à laquelle on s'attendait : question de principe, ajoute le P. Gill (p. 105 et n. 3). Par contre, pour éviter à l'Empereur l'humiliation de se rendre à pied, comme il y avait été contraint la première fois, au trône qui lui était réservé pour les séances, il fit creuser un mur dans son palais, par où Jean VIII Paléologue put être acheminé incognito d'une façon conforme à sa dignité et... à l'étiquette (pp. 142-146).

Actes du Saint - Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Encyclique « Grata recordatio » du 26 septembre 1959 sur le Rosaire. — (*L'Oss. Rom.*, 30 septembre 1959. — *La Doc. Cath.*, 1959, col. 1281-1286).

Onze encycliques de Léon XIII, se succédant régulièrement de 1883 à 1901, ont établi de façon stable dans l'Eglise universelle la célébration d'un mois spécialement consacré à N.D. du Rosaire [1].

« Ce doux souvenir de Notre jeunesse, note S.S. Jean XXIII au début de l'encyclique du 26 septembre 1959, ne Nous a pas abandonné malgré les années qui ont passé et il ne s'est même pas affaibli. Bien au contraire — Nous le disons avec une confiance paternelle, — il a servi à rendre très cher à Notre esprit le saint Rosaire, que Nous ne manquons jamais de réciter entièrement chaque jour de l'année, mais que Nous désirons surtout réciter avec une piété particulière pendant le mois d'octobre. »

Le Pape développe ensuite trois motifs qui l'amènent à adresser une exhortation spéciale à la dévotion au Rosaire au cours du prochain mois d'octobre.

I. C'est d'abord le double anniversaire de la mort de Pie XII et de son accession à lui au Souverain Pontificat. Les fidèles doivent prier pour ceux que Dieu prépose à leur gouvernement : « Ut domnum apostolicum... in sancta religione, conservare digneris ». Parmi les nombreux témoignages de la piété mariale de Pie XII, S.S. Jean XXIII rappelle l'encyclique du 15 septembre 1951 « Ingruentium malorum » sur la récitation du Rosaire pendant le mois d'octobre [2].

II. Le mois du Rosaire est aussi celui d'une prière spéciale pour les Missions. Le 11 octobre, le Souverain Pontife remettra le crucifix à plus de 500 futurs missionnaires. Il participera le même jour aux fêtes du centenaire du Collège de l'Amérique du Nord à Rome. La pensée de tant de jeunes forces apostoliques qui, en pays de missions ou dans les grandes cités modernes, doivent porter la lumière du pur Evangile l'émeut, le remplit d'espérance. Mais cet apostolat, il faut le confier spécialement à la protection de la S. Vierge.

III. Non moins pressant est le désir du Pape de voir les chefs responsables des nations pleinement conscients de leurs devoirs :

« Il est en outre une autre intention qui Nous pousse à adresser les prières les plus ardentes à Jésus-Christ et à sa Mère très aimante, et que Nous recommandons au Sacré-Collège des cardinaux, à vous, vénérables frères, aux prêtres et aux âmes consacrées, aux malades et à ceux qui souffrent, aux enfants innocents, au peuple chrétien tout entier. Cette intention est que les hommes responsables en grande partie des destinées des nations, grandes ou petites, dont les droits et les immenses richesses spirituelles doivent être scrupuleusement mainte-

---

1. La traduction de ces encycliques et de quatre autres documents de Léon XIII sur le Rosaire a été publiée, accompagnée d'une étude doctrinale par F. D. Joret, O.P., *Léon XIII. Le Rosaire de Marie*, Editions du Cerf, 1933.
2. *A.A.S.*, 1951, 577-582. — *N.R.Th.*, 1951, 982.

nus intacts, soient conscients du caractère décisif et de la gravité de notre époque.

» C'est pourquoi Nous prions le Seigneur que ces hommes s'efforcent de connaître à fond les causes qui sont à l'origine des conflits afin de les surmonter avec bonne volonté. Qu'ils voient surtout que les conflits armés — Dieu nous en préserve! — n'engendrent rien d'autre que des ruines innombrables et qu'ils ne placent aucun espoir en eux. Qu'ils adaptent la législation civile et sociale aux exigences réelles des hommes, sans oublier pour autant les lois éternelles qui viennent de Dieu et qui sont le fondement et le pivot de la vie civique elle-même. Qu'ils soient toujours soucieux des destinées surnaturelles de chaque homme, dont l'âme a été créée par Dieu pour qu'elle puisse le rejoindre et jouir de lui éternellement.

» Il faut, en outre, rappeler qu'on voit se répandre aujourd'hui des modes de pensée, des positions philosophiques et des attitudes pratiques, absolument inconciliables avec la doctrine chrétienne. Nous continuerons, avec sérénité, mais aussi avec précision et fermeté, à affirmer cette inconciliabilité.

» Mais Dieu a fait que les hommes et les nations puissent se racheter (Sg 1, 14).

» C'est pourquoi Nous avons confiance que, une fois que l'on aura abandonné les postulats arides d'une façon de penser et d'agir cristallisée, imprégnée, comme chacun le sait, des mensonges du « laïcisme » et du « matérialisme », on cherchera et on trouvera les remèdes opportuns dans cette saine doctrine que l'on voit chaque jour davantage confirmée par l'expérience. Or, cette doctrine proclame que Dieu est l'auteur de la vie et de ses lois, qu'il est le protecteur des droits et de la dignité de la personne humaine et que, par conséquent, il est « Notre salut et Notre rédemption » (*Sacra Liturgia*).

» Nos regards vont vers tous ces pays où les peuples sont en mouvement vers des temps meilleurs, et où Nous voyons un réveil d'énergies profondes qui fait espérer que les consciences droites voudront se vouer à la recherche du bien véritable de la société humaine. Pour que cet espoir se réalise de la façon la plus consolante, c'est-à-dire par le triomphe du règne de la vérité, de la justice, de la paix et de la charité, Nous désirons ardemment que tous Nos fils ne forment « qu'un seul cœur et une seule âme » (Ac 4, 32) et qu'ils élèvent des prières communes ferventes à Notre Reine et Mère céleste pendant le mois d'octobre. »

L'encyclique s'achève par le rappel d'autres intentions « qui tiennent tant à cœur » à S.S. Jean XXIII, le Synode romain et le Concile œcuménique. « Que le vigoureux renouveau de toutes les vertus chrétiennes attendu de celui-ci serve d'invitation et d'encouragement pour tous nos frères et fils aussi qui sont séparés de ce Siège apostolique. »

S. CONGRÉGATION DES RITES

La prière pour les juifs le vendredi saint. — (*Les Questions liturgiques et paroissiales,* 1959, p. 312).

La S. Congrégation a transmis par le Nonce apostolique en France la communication suivante aux évêques :

Par souveraine disposition de S.S. Jean XXIII, la prière liturgique du Vendredi Saint *Pro conversione Iudaeorum* a été modifiée comme il suit :

« Oremus et pro Iudaeis : ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum; ut et ipsi agnoscant Iesum Christum Dominum nostrum.

» Oremus. Flectamus genua. Levate.

» Omnipotens sempiterne Deus, qui Iudaeos etiam a tua misericordia non repellis : exaudi preces nostras, quas pro illius populi obcaecatione deferimus; ut agnita veritatis tuae luce, quae Christus est, a suis tenebris eruantur. Per eumdem Dominum... ».

S. PENITENCERIE

Consécration du genre humain au Christ-Roi. — (Décret du 18 juillet 1959. — *A.A.S.*, 1959, 595).

Ce décret modifie le texte de la Consécration du genre humain au Cœur de Jésus que l'on doit renouveler solennellement en la fête du Christ-Roi [1]. Le changement principal consiste dans la suppression des deux phrases où il était expressément fait mention de ceux « qui vivent encore dans les ténèbres de l'idolâtrie et de l'islamisme » et des « fils de cette race qui fut si longtemps le peuple élu ».

Le texte de 1925, après avoir appelé le Règne du Christ sur les chrétiens fidèles et les fils prodigues, continuait comme suit : « fac hos ut domum paternam cito repetant ». Le nouveau texte supprime le pronom. Mais ceci ne modifiera en rien le texte de la traduction officielle française : « faites qu'ils rentrent bientôt dans la maison paternelle ». Les indulgences jusqu'ici prévues [2] restent les mêmes.

Exercice de l'Heure Sainte en privé. — (Décret du 13 août 1959. — *A.A.S.*, 1959, 656).

A l'exercice de l'Heure Sainte, fait de façon privée, était attachée jusqu'ici uniquement une indulgence partielle de 10 ans [3]. Dorénavant, on pourra gagner une indulgence plénière, aux conditions ordinaires, comme c'était déjà le cas pour l'exercice fait en public.

Prière des Séminaristes pour leurs parents. — (Décret du 13 août 1959. — *A.A.S.*, 1959, 655).

La S. Congrégation des Séminaires et Universités a composé à l'usage des séminaristes la prière suivante, à réciter pour leurs parents, leur propre vocation, le recrutement sacerdotal.

Pater, Ave et Gloria.

I

Ad Deum Patrem

℣. Flecto genua mea ante Patrem Domini nostri Iesu Christi;

℟. Ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur. (Ep 3, 14-15).

Oratio. — Deus qui nos patrem et matrem honorare praecepisti : praesta, quaesumus, ut parentes nostri, tibi humiliter servientes, ab omnibus sint adversitatibus liberi, et ad praemia sempiterna, te auxiliante, pervenire mereantur. Qui vivis et regnas in saecula saeculorum. Amen.

---

1. Le texte latin et les traductions officielles en sept langues avaient été publiés aux *A.A.S.*, 1925, 542-547.
2. *Enchiridion Indulgentiarum*, édit. 1952, n. 271.
3. *Enchiridion Indulgentiarum*, édit. 1952, n. 168.

II

Ad Christum Dei Filium

℣. Gaudeat Pater tuus et Mater tua,
℟. Et exultet quae genuit te. (Pr 23, 25).

Oratio. — Domine Iesu Christe, qui Mariae et Ioseph subditus, aetate, sapientia et gratia profecisti : concede propitius, ut eorum suffragantibus meritis, nos, cum parentum nostrorum gaudio et exultatione, divinam vocationem secundum propositum tuum pie custodientes, bonitatem et disciplinam et scientiam addiscere valeamus. Qui cum Patre et Spiritu Sancto vivis et regnas in saecula saeculorum. Amen.

III

Ad Spiritum Sanctum

℣. Tulerunt Iesum parentes eius in Ierusalem,
℟. Ut sisterunt Eum Domino. (Lc 2, 22).

Oratio. — Reple, Sancte Spiritus, nostrorum corda parentum; et fac, ut, eorum exemplo, quamplurimi de populo christiano, ad gloriam Nominis tui, in Ecclesiae bonum et animarum salutem, filios suos Domino commodare laetentur. Qui cum Patre et Filio vivis et regnas in saecula saeculorum. Amen.

Par décret du 13 août 1959, la S. Pénitencerie accorde aux élèves des Séminaires : 1) une indulgence de 500 jours pour la récitation de cette prière; 2) une indulgence plénière, aux conditions ordinaires, une fois par mois, si cette prière a été récitée chaque jour du mois.

Bibliographie

ANCIEN TESTAMENT ET MILIEU BIBLIQUE

A. Weiser. — *Einleitung in das Alte Testament.* Coll. Göttinger Theologische Lehrbücher. 4e édit., Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, 25 × 17 cm., 390 p. Prix : 18,50 marks.

Chacun connaît l'excellente introduction à l'A.T. du prof. Weiser. En voici la 4e édition, entièrement refondue et complétée. La bibliographie, disposée par sections de chapitres en numérotation continue, est mise à jour jusqu'en 1956; à notre connaissance, elle n'omet aucun ouvrage important. Cette introduction reflète fidèlement les tendances actuelles de la science en matière d'Ancien Testament : distinction très précise des formes littéraires, plus grande souplesse en ce qui concerne la datation des documents du Pentateuque, — encore que, selon nous, l'A. ne sépare pas toujours assez clairement l'origine de ces traditions de leur compilation définitive, — volonté de comprendre le message prophétique et d'évaluer son importance en fonction du cadre historique, considération du caractère sacré, — divin, — qu'attribuaient les anciens à leurs livres religieux. Enfin, l'A. a refondu la section consacrée aux apocryphes et pseudépigraphes et l'a augmentée d'une brève mais solide étude des manuscrits de la Mer Morte. Critique mineure mais que nous croyons devoir émettre en vue d'une éventuelle réédition, nous regrettons l'impression en caractères gothiques de même que, fréquemment, l'irrégularité de l'encrage : cela rend assez pénible la lecture. Quoi qu'il en soit, cette introduction, claire et scientifiquement documentée, constitue un instrument de travail honnête. C'est-à-dire excellent. P. Maon, S. J.

O. Eissfeldt. — *Die Genesis der Genesis.* Vom Werdegang des ersten Buches der Bibel. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1958, 19 × 12 cm., VII-86 p. Prix : 7,40 marks broché ; 9,40 marks relié.

Dans ce petit ouvrage, bien venu et agréablement présenté, l'A. reprend l'examen de la théorie classique des documents. Il marque plutôt la tendance à reculer les datations. Ainsi, J et E appartiendraient au IXe s. plus vraisemblablement qu'à la fin du VIIIe. L'A. présente d'abord la composition de la Genèse sur la base d'une analyse littéraire complète (pp. 1-41). Puis il étudie la « préhistoire » des documents narratifs (pp. 41-56) et l'historicité du livre (pp. 56-66). Un mot enfin des compilations et des traductions (pp. 66-70). Une bibliographie, particulièrement intéressante et remarquablement pratique de par sa disposition, termine ce volume au sujet duquel nous pensons tout naturellement : « non multa sed multum ». P. Maon, S. J.

J. De Fraine, S. J. — *Adam et son lignage.* Coll. Museum Lessianum, Section Biblique, 2. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 20 × 13 cm., 319 p. Prix : 180 frs b.

Dans cet ouvrage, l'A. expose les thèses consacrées, ces derniers temps, à la notion biblique de « personnalité corporative » ; surtout celle de H. Wheeler Robinson. Il examine d'abord les 4 aspects essentiels du concept : transcendance

par rapport au présent et inclusion du passé et de l'avenir, actualisation du groupe en chacun de ses membres, fluidité et passage constant de l'individuel au collectif et vice versa, persistance de l'idée corporative dans l'exaltation même de l'individu. De là, deux types de personnalité corporative : le type « expansif » qui ne considère l'individu concret que pour autant qu'il se révèle corporatif, c'est-à-dire qu'il se diffracte en collectivité et, d'autre part, le type « unitif » qui envisage la communauté comme se cristallisant au concret dans un être individuel. La découverte de ces deux types commande l'organisation du plan. En effet, à partir de là, l'A. vérifie dans les textes sa définition qu'il décompose en neuf thèmes : d'une part, dérivés du type expansif, thème du père de famille et de sa maison, thèmes de l'influence de l'individu représentatif pour le bien et pour le mal, thème de l'ancêtre et de son lignage, thèmes de l'influence des pères sur les fils pour le bien et pour le mal ; d'autre part, dérivés du type unitif, thème de l'identité du nom de clan et du nom de l'individu, thème de la « concrétisation du peuple dans un individu », thème du « toi légal » rapporté à la nation entière (pp. 43-112). Cela fait, l'A. analyse les applications concrètes de la notion : Adam, le Roi, le Prophète, le Serviteur de Jahweh, le Fils de l'Homme, le « Moi des Psaumes » (pp. 113-192). Enfin, il étudie la notion dans le N.T. et la vérifie dans le dogme du Corps Mystique (pp. 193-217). En fin du livre viennent les notes (pp. 229-288), l'index des citations bibliques (pp. 289-307) et une copieuse bibliographie (pp. 309-315).

Nous ne pouvons pas reprendre point par point ce livre très dense, parfois obscur et difficile à lire ; il est vrai que la notion elle-même est complexe et étrangère à nos esprits. Nous nous contenterons d'examiner brièvement une section, celle où l'A. étudie le thème de l'influence de l'individu représentatif pour le mal (pp. 64-67). Il y analyse et s'efforce de définir le concept de responsabilité collective. Nous avouons ne point aimer l'expression « responsabilité collective », au moins dans tous les cas. En effet, le terme « responsabilité » possède dans la langue juridique un sens technique bien déterminé et rigoureusement fixe, sens qui exclut précisément la possibilité de lui accoler la qualification de « collective ». Sans doute, à défaut d'un autre, faut-il bien employer ce mot mais, compte tenu du fait qu'il est récent et qu'il n'a aucun équivalent dans les anciens droits sémitiques, nous chercherions plutôt un néologisme tel que, par exemple, « *passibilité* ». A ce sujet, nous regrettons que l'A., lorsqu'il cite la p. 29 de l'ouvrage du Prof. De Visscher, *Le Régime Romain de la Noxalité*, n'ait pas cru devoir alléguer les deux pages suivantes.

En outre, l'A. met très justement en valeur le lien entre crime et peine mais il ne nous semble pas distinguer avec assez de rigueur la culpabilité au plan du crime et la responsabilité au niveau de la peine. Une telle distinction l'entraînerait fatalement à considérer, comme situations juridiques, beaucoup plus que les 3 simples catégories de responsabilité collective, de culpabilité collective et de responsabilité individuelle. Reprenant le terme de « responsabilité » au sens où l'A. le conçoit, nous admettons sa première catégorie de responsabilité collective, celle qui incombe à toute une collectivité du fait du lien qui l'unit à l'individu coupable. Par contre, la catégorie de culpabilité collective qu'assume un groupe en état de faute ne nous satisfait pas : en effet, la situation juridique sera évidemment très différente selon que cette culpabilité dérive d'une faute exclusivement individuelle mais qui « rejaillit » sur tous ou qu'elle dérive au contraire d'une faute à laquelle tous ont effectivement participé. Quant à la troisième catégorie que l'A. définit responsabilité individuelle de l'innocent assumant la sanction qu'entraîne soit une culpabilité individuelle, soit une culpabilité collective, soit une responsabilité collective, nous ne pouvons pas l'admettre non plus. S'il s'agit en effet de responsabilité individuelle, ce ne peut être que celle qu'assume un coupable pour sa propre culpabilité. Autrement, il s'agit de responsabilité *solidaire* de l'innocent du fait d'autrui, sorte de responsabilité quasi délictuelle, et qui peut, elle, dériver, soit d'une faute collective, soit de la faute individuelle d'un autre, soit de l'obligation qui incombait déjà à un autre innocent de payer pour autrui.

Quoi qu'il en soit du reste de cette critique mineure, le livre du R. P. De Fraine est certes un ouvrage excellent qui fait très exactement le point des doc-

trines actuelles concernant la personnalité corporative. A ce titre, remercions l'A. de nous avoir livré un travail précieux. P. Maon, S. J.

J. Vergote. — *Joseph en Egypte.* Genèse chap. 37-50 à la lumière des études égyptologiques récentes. Coll. Orientalia et biblica Lovaniensia, 3. Louvain, Publications Universitaires, 1959, 25 × 16 cm., xi-220 p. Prix : 160 frs broché ; 200 frs relié.

Au cours d'un congrès d'Histoire des Droits Anciens, il y a quelques années, le Prof. Pirenne souhaitait la publication d'un travail qui reprît fondamentalement l'étude des traditions égyptiennes dans l'épisode biblique de Joseph. Le travail du Prof. Vergote comble brillamment ce vœu. Ce remarquable ouvrage est d'autant plus utile qu'il examine dans les moindres détails, — commentaire comme traduction, — un épisode qui est certes l'un des plus importants de la Genèse, dans lequel s'entremêlent les deux rédactions jahviste (J) et élohiste (E) mais en dévoilant de manière particulièrement frappante et, si j'ose dire, contrastée, leurs caractéristiques littéraires, leur façon personnelle de traiter une même tradition, leurs préférences pour tel élément de la version originelle, sans doute écrite, qu'ils ont eue sous les yeux. Grâce à l'A., nous refaisons quasiment leur travail : ils sont remis à l'œuvre devant nous. Certes, l'A. conclut prudemment qu'il serait faux, sans preuves valables, d'étendre aux textes environnants la portée de toutes ses conclusions (p. 213) mais néanmoins la constatation, dans un cas particulièrement typique, de l'étonnante fidélité littéraire des anciens rédacteurs à leurs sources nous inspire singulièrement confiance en leur méthode et doit nous inciter à la prudence quand nous sommes tentés de rejeter ou de corriger, non sans à priori, certaines de leurs assertions.

En ce qui concerne la distribution des versets selon leur origine rédactionnelle et leur attribution à J ou E, l'A. suit généralement la théorie classique. Il n'en diverge que sur de rares points et pour des raisons pertinentes dont certaines, du reste, déjà formulées par Noth.

L'A. analyse l'épisode de Joseph fragment par fragment, dans l'ordre des événements rapportés : Joseph à Dotan, en prison, chez Potiphar ; le songe de Pharaon, l'élévation de Joseph, les 2 voyages de ses frères, l'établissement des hébreux en Egypte, la mort de Jacob et de Joseph. Il dépiste chaque fois toutes les allusions aux traditions égyptiennes, linguistiques, littéraires ou institutionnelles, les analyse d'abord en soi puis étudie leur traitement dans nos rédactions. De là, par rapport au stade d'évolution des traditions décrites, ce travail permet à bon droit de situer l'époque à laquelle le premier conteur dut rédiger sa narration. Il permet aussi d'affirmer que cette première narration dut sans doute parvenir écrite aux rédacteurs ultérieurs, la tradition orale ne pouvant pas expliquer leur fidélité. Ainsi, l'A. est amené à fixer la carrière de Joseph sous la 18e dynastie égyptienne et à dater de la 19e la première rédaction. Jointe au fait que celle-ci dut être écrite en Egypte, cette argumentation rappellerait l'antique tradition juive de Moïse écrivain.

On remerciera l'A. de nous avoir livré une œuvre qui, malgré son sujet très précis, verra sans doute ses conclusions développées par la suite, vérifiées dans nombre d'autres cas, et qui entraînera, on peut l'espérer, certains exégètes à revoir, quant à la valeur documentaire des plus anciens rédacteurs bibliques, des condamnations injustement catégoriques, évidences aventureuses ou postulats prématurés. P. Maon, S. J.

V. De Leeuw. — *De Ebed Jahweh-Profetieën.* Historisch-kritisch onderzoek naar hun ontstaan en hun betekenis. Avec un résumé en français. Assen, Van Gorcum, 1956, 24 × 16 cm., xxviii-368 p. Prix : 17,50 flor.

Cette importante étude se propose de nous donner le bilan critique de l'exégèse des « Chants du Serviteur de Yahweh ». Dans la première partie, l'auteur

tente de débrouiller l'histoire compliquée de l'interprétation de ces textes, dans l'A.T., les manuscrits de Qumrân, les apocryphes, le N.T., la Patrologie grecque et latine, les traditions rabbiniques anciennes et médiévales, et les commentateurs modernes; cette enquête érudite nous fournit un fil conducteur parmi le fouillis des opinions. Une deuxième partie fait l'exégèse détaillée des 4 chants, tandis que la troisième, essai de synthèse, discute le problème de l'auteur et celui de l'identité du Serviteur. Un résumé en français et un index des auteurs cités termine le livre.

L'auteur fait preuve d'une information étendue; le matériel qu'il rassemble est de toute première valeur. Il s'efforce d'interpréter les 4 chants dans leur contexte (Is 40-55); il y découvre un même auteur, malgré l'imparfaite unité de l'ensemble (pp. 263-278). Il souligne surtout le caractère royal du Serviteur, dont il fait le descendant idéal de David, le roi messianique attendu. Nous ne pouvons nier les allusions, souvent voilées, à la royauté du Serviteur, mais l'argumentation de l'auteur paraît peu convaincante, et l'importance des traits royaux exagérée (cfr pp. 291 ss). On pourrait avec autant de vérité dégager les traits sacerdotaux et prophétiques du Serviteur, que l'auteur rejette un peu trop rapidement (pp. 288 ss, 295 ss), comme il refuse l'idée de personnalité corporative (p. 285) qui précisément « exprime » la tension entre individu et collectivité, ainsi que le P. De Fraine, après H. W. Robinson, l'a récemment mis en lumière (cfr *Adam et son lignage*, Desclée De Brouwer, 1959, p. 171). Bref, l'abondante documentation et les données extrêmement riches contenues dans la première partie de cette thèse remarquable sembleraient plutôt favoriser une interprétation vraiment inclusive et synthétique. J. Radermakers, S. J.

Cl. Wiéner. — *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament*. Etude d'une racine. Paris, Letouzey et Ané, 1957, 25 × 16 cm., 88 p. Prix : 500 frs.

Cette excellente étude nous fait suivre l'évolution de la conception de l'amour pour Dieu — exprimée par la racine hébraïque *'hb* — depuis les anciennes traditions du Pentateuque jusqu'au seuil du N.T. La notion paraît naître de l'amour entre hommes; on ne l'applique à Dieu qu'avec hésitation. Les prophètes d'avant l'exil opposent souvent l'amour de Yahweh pour son peuple à l'ingratitude d'Israël : dans son péché, l'homme connaît qu'il est aimé par Dieu. Le Deutéronome présente l'amour pour Dieu comme la réponse adéquate à la prédilection de Yahweh; c'est déjà le « premier commandement ». Le Cantique des Cantiques célèbre la vie dans l'amour, tandis que la littérature post-exilienne insiste sur l'attachement profond, à la fois personnel et universel, à la Loi et à la Sagesse qui sont les moyens concrets de vivre avec Dieu. Une brève conclusion ouvre des perspectives sur le N.T. et un appendice situe le vocabulaire de l'amour dans la Septante. Cette analyse précise et chronologiquement menée des textes de l'A.T. nous permet de saisir l'importance d'un thème qui n'a pas de sources extra-bibliques. Elle nous aide à comprendre, dans leur évolution vivante, les préparations de la charité chrétienne et nous fait désirer une étude où seraient expliqués, dans le cadre de l'anthropologie biblique, les rapports entre l'amour de Dieu pour les hommes (aussi *hesed*) et l'amour des hommes pour Dieu.

J. Radermakers, S. J.

L. Moraldi, I.M.C. — *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'antico testamento*. Coll. Analecta Biblica, 5. Rome, Institut Biblique, 1956, 24 × 17 cm., XXXII-304 p. Prix : 3.600 lires.

Etude très importante des rites et sacrifices expiatoires dans l'A.T., tels que les décrivent surtout les chapitres 4 et 5 du Lv. Après l'introduction, la table des matières et la bibliographie, placées en tête du volume, l'A. consacre la première partie de son ouvrage à l'exposé des sacrifices expiatoires chez les assyro-

babyloniens, les hittites, les cananéens et les égyptiens (pp. 7-76). Il en résulte que chaque religion, avec certes un fonds de conceptions communes, possède une individualité propre dont les divers aspects ne sont pas toujours réductibles à l'unité : il faut donc se garder d'un comparatisme outrancier. La seconde partie traite du sacrifice expiatoire dans l'A.T. L'A. l'entame en critiquant les théories actuelles élaborées à ce sujet et en posant la question cruciale des relations entre l'expiation sacrificielle et la substitution pénale vicaire. S'il nie l'intervention de celle-ci, prise telle quelle, dans l'expiation, l'A. affirme néanmoins comme évidence incontestable le fait que l'expiation se fonde sur l'idée de substitution entendue dans un sens plus large mais néanmoins très matériel. Toujours dans ce premier chapitre, il recherche ensuite les traces de sacrifices humains dans les récits bibliques (chap. I, pp. 79-108). Puis, il se consacre à un travail de critique littéraire et historique très serrée des chapitres 4 et 5 du Lv (chap. II, pp. 109-132). Il étudie et s'efforce de définir le sacrifice *haṭṭâ't*, proprement sacrifice d'expiation pour le péché (chap. III, pp. 159-163), le sacrifice *'âshâm*, sacrifice de réparation, et ses dérivés, dont avant tout le verbe *'âsham*, se rendre coupable, endosser la responsabilité, porter la peine d'un délit (chap. IV, pp. 159-181), le verbe *kipper*, nettoyer, essuyer, purifier (chap. V, pp. 182-221). Il découvre enfin la valeur expiatoire du sang, sa place dans l'expiation sacrificielle, et le rite de l'imposition des mains (chap. VI et VII, pp. 222-264).

Cet ouvrage est capital et indispensable dorénavant à tous ceux qui voudront étudier et comprendre les institutions cultuelles du Pentateuque. Le but de l'A. n'était évidemment pas de prouver une thèse théologique mais il faut cependant constater que ses découvertes confirment la doctrine thomiste du culte et du sacrifice.

P. Maon, S. J.

Von Ugarit nach Qumran. Otto Eissfeldt Festschrift. Coll. Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 77. Berlin, A. Töpelmann, 1958, 24 × 17 cm., 303 p. Prix : 40 marks.

Ce volume de Mélanges Otto Eissfeldt contient une série d'articles consacrés aux recherches actuelles en matière d'Ancien Testament et d'Orientalisme. Ils sont signés des plus grands érudits contemporains. Pour donner une idée du contenu, qu'il nous suffise de citer quelques titres parmi les principaux. De Albright, une note sur la chronologie des Arabes pré-islamiques ; de Bardtke, une étude sur l'idée de résurrection dans la littérature exilienne et post-exilienne de l'A.T. ; de Daube, un article extrêmement intéressant et critique sur certaines conceptions juridiques décelables dans les narrations du Pentateuque ; de Lindblom, une contribution à la question de l'origine cananéenne du prophétisme ancien en Israël ; de Mowinckel, un essai consacré aux lignées de Rachel et de Léa ; de North, une analyse de l'essence de l'idolâtrie ; de Rost, des considérations sur le sacrifice igné chez les israélites ; de Rowley, une vue sur Qumrân, les esséniens et les zélotes ; de De Vaux, une importante notice sur les sacrifices de porcs en Palestine et dans l'ancien Orient ; de Vriezen enfin quelques considérations touchant la traduction de la conjonction *KI*. L'énumération n'est évidemment pas complète ; elle nous paraît suffire à suggérer l'importance et la variété de ce volume, l'intérêt scientifique des travaux qu'il réunit.

P. Maon, S. J.

G. von Rad. — *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. Coll. Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, 8. Munich, Chr. Kaiser, 1958, 21 × 15 cm., 312 p. Prix : 12 marks.

Ce petit volume rassemble une série d'articles anciens du Prof. von Rad : ils s'échelonnent de 1931 à 1955 et sont parfois bien difficiles à trouver maintenant. C'est donc avec reconnaissance que nous accueillons ces « Gesammelte Studien ». Les sujets sont des plus variés : l'A. traite aussi bien du problème littéraire de

l'Hexateuque que de questions rituelles ou purement théologiques : citons entre autres le très long article intitulé « Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch » (pp. 9-86), des études comme « L'imputation de la Foi à justice » (pp. 130-135), « Le problème théologique de la croyance en la Création dans l'A.T. » (pp. 136-147), « Le début de l'historiographie dans l'ancien Israël » (pp. 148-188), « La théologie deutéronomiste de l'histoire dans les Livres des Rois » (pp. 189-204), « Job 38 et l'ancienne sagesse égyptienne » (pp. 262-271).

L'A., dont nous connaissons la position quant au problème de l'Hexateuque, nous avertit, dans une préface, de considérer les articles les plus anciens « selon une vue historique » et de les situer à leur place dans l'évolution d'une science qui ne cesse de progresser. Cette remarque est d'un grand poids : elle nous permet de juger ce livre à sa véritable valeur, c'est-à-dire comme un apport à l'histoire de l'exégèse autant que comme le recueil des articles les plus précieux de l'A. C'est dire assez son intérêt. P. Maon, S. J.

Reallexikon der Assyriologie, hrsg. v. E. Ebeling, Br. Meissner et E. Weidner. Band III, Lief. 1-2 : *F-Fixsterne* et *Flächenmass-Gebet*. Berlin, W. de Gruyter, 1957-1959, 25 × 18 cm., p. IV-80 et 81-160. Prix : 18 marks par fasc.

Ces deux livraisons du *Reallexikon der Assyriologie* comprennent la lettre F en entier et une partie de la lettre G. Elles contiennent une série d'articles importants, rédigés avec le soin qui, depuis ses débuts, caractérise cette publication de tout premier plan et parmi lesquels nous relevons les sujets suivants. Dans la première livraison, les articles : *Fabel* (fable), *Fahrlässigkeit* (négligence, concept juridique), *Fälschungen* (faux archéologiques), *Fälschung* (Falsifications d'écritures), *Familie* et *Familienhaftung* (responsabilité familiale, application de la responsabilité collective), *Farben* (couleurs, dans l'archéologie et dans la symbolique), *Feld* (domaine champêtre), *Fest* (fêtes; et les composés : *Festhaus*, etc.), *Feuer* (feu; et les composés tels que *Feuerheiligtum*), *Feudalismus* et un très long article consacré aux *Fixsterne* et à l'astrologie. Dans la seconde livraison, les articles : *Flüchtling* (fugitif, concept économico-juridique), *Fluss* (et ses composés), *Frau* (femme, et ses composés), *Freilassung* (affranchissement), *Garten* (jardin), *Gebet* (prière). Après une longue interruption, le *Reallexikon* reprend le cours de sa publication en éditant les deux fascicules dont nous rendons compte. Cela nous permet d'espérer à coup sûr une suite brillante.
P. Maon, S. J.

D. W. Thomas. — *Documents from Old Testament Times*. Edimbourg, Th. Nelson, 1958, 24 × 16 cm., XXVI-302 p. Prix : 21 sh.

Nouvellement traduits des textes originaux, voici un recueil de documents qui proviennent des contrées voisines d'Israël aux temps bibliques et qui peuvent très heureusement éclairer son histoire. Citons entre autres des extraits de l'épopée babylonienne de la Création et de l'histoire du Déluge, les prescriptions essentielles du Code d'Hammurabi, des fragments de documents historiques assyriens et babyloniens concernant la Syrie et la Palestine, des textes égyptiens dont l'Instruction à Méri-ka-re et la sagesse d'Amenemope, la stèle de Mésa de Moab, enfin une série de documents hébreux et araméens. L'on pourrait regretter l'absence de textes hittites, si fertiles en parallélismes intéressants, d'autant plus que ceux de Ras Shamra sont assez largement représentés. Quoi qu'il en soit, illustré de planches photographiques et parfaitement édité, ce recueil sera très utile aux professeurs d'exégèse, désireux d'étoffer leurs cours, aussi bien qu'à tous ceux qu'attire l'histoire ancienne d'Israël. P. Maon, S. J.

QUMRAN, GNOSE, HERMETISME

M. Burrows. — *Mehr Klarheit über die Schriftrollen.* Neue Rollen und neue Deutungen nebst Übersetzung wichtiger jüngst entdeckter Texte. Munich, C. H. Beck, 1958, 25 × 16 cm., VIII-376 p. Prix : 20 marks broché ; 24 marks relié.

Parmi les nombreux travaux scientifiques consacrés aux découvertes de Qumrân, l'ouvrage du Prof. M. Burrows, directeur de l'Ecole Américaine de Recherches Orientales à Jérusalem, « Die Schriftrollen vom Toten Meer » a pris une place de premier plan. Mais, depuis la parution de cette œuvre, de nouvelles fouilles ont été entreprises, des textes nouveaux ont été déchiffrés et publiés, de nouvelles grottes ont été explorées. Dans son second livre, dont nous rendons compte ici, l'A. narre l'histoire de chaque cachette et des trouvailles qu'on y fit. Il décrit les méthodes qu'utilisèrent les savants pour percer le secret des rouleaux et il synthétise les résultats actuels. C'est la première partie du livre : *Fortgang der Ereignisse* (pp. 1-30). L'A. étudie ensuite les origines du Christianisme à la lumière des documents de Qumrân (pp. 31-115). Certaines questions cruciales se sont en effet posées à la suite des comparaisons inévitables : les documents ébranlent-ils sérieusement les traditions et les croyances chrétiennes? Jean-Baptiste et Jésus ont-ils appartenu au groupe essénien? En sont-ils, comme on l'a dit, des transfuges? La doctrine du Christ fut-elle profondément influencée par la théologie de Qumrân et les sacrements par les rites de la communauté? L'A. critique successivement toutes les théories adverses, en se basant non pas sur des a-priori dogmatiques de quelque bord qu'ils soient mais sur les preuves évidentes qu'il peut tirer des écrits sans les solliciter. Oppositions définitives aussi bien que parallèles révèlent une fois de plus infailliblement l'originalité transcendante du Christ et des croyances chrétiennes. A cet égard, nous nous permettons de conseiller chaleureusement la lecture approfondie des chapitres 6 à 8 : « Personne et œuvre rédemptrice de Jésus-Christ », « Vie et caractère de Jésus », « La doctrine de Jésus : oppositions fondamentales » (pp. 54-81). Dans la 3e partie, l'A. analyse les apports des découvertes à la connaissance de l'Ancien Testament (pp. 117-164) : étude du texte des livres prophétiques, historiques et sapientiaux, acquisitions d'ensemble de la critique textuelle, questions de datation, problème des apocryphes. Puis, dans les 4 parties suivantes, le Prof. Burrows s'attache à l'étude difficile de la secte elle-même, telle que la révèlent les découvertes. Quelle en est l'origine (pp. 165-217)? A quel mouvement religieux relativement connu peut-on l'identifier : pharisiens, sadducéens, samaritains, esséniens, chrétiens, zélotes (pp. 218-238)? Quelles en sont les croyances et la foi (pp. 239-305)? Quels en sont les rites, les règles et le culte (pp. 307-332)? Pour terminer son œuvre, l'A. publie la traduction de nombreux textes nouveaux dont l'Apocryphe de la Genèse (rouleau de Lamech), la Règle de la Communauté, des bénédictions rituelles, le Livre des Secrets, plusieurs extraits de commentaires bibliques (pp. 334-356). Viennent enfin une riche bibliographie et les tables.

On a dit du premier ouvrage du Prof. Burrows qu'il portait un coup sérieux à la frénésie aveugle qui posséda certains érudits à la révélation des découvertes. Ce dernier livre renouvelle le coup! Prudent, nuancé, scientifiquement réaliste, l'A. ramène à la raison certains imaginatifs qui prennent leurs sentiments pour vérités historiques; partisan d'une sûre position moyenne, il réduit les outrances à de saines proportions. Le service qu'il rend en cela à la critique qumrânienne rend son livre indispensable. P. Maon, S. J.

H. Bardtke. — *Die Handschriftenfunde am Toten Meer.* Die Sekte von Qumrân. Berlin, Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, 1958, 25 × 16 cm., x-337 p., 15 reprod. Prix : 12,80 marks.

Ce nouvel ouvrage de H. Bardtke donne l'aperçu complet des fouilles de Qumrân, jusqu'aux plus récentes, et la description de tous les textes scientifiquement accessibles à ce jour. A ce titre, cet exposé est extrêmement précieux car il établit avec exactitude l'état actuel de la question. Le plan du livre et la disposition des chapitres procèdent de cette vue. L'A. propose d'abord une série d'études juxtaposées, suffisantes en elles-mêmes. En premier lieu, il décrit la géographie du site : altitude, terrain, températures, ressources, régime des vents et des pluies (p. 1-6). Puis il reconstitue l'histoire du site (pp. 6-12) et il analyse les possibilités d'existence et d'habitat de la contrée en relation avec les besoins d'une importante communauté (pp. 12-17). En cela, l'A. se range parmi les partisans de l'hypothèse du couvent. Il retrace l'histoire des recherches palestiniennes et y définit la place des fouilles de Qumrân (pp. 17-25). Les découvertes archéologiques sont ensuite minutieusement présentées : grottes à manuscrits et inventaire de leur contenu, cimetières et description complète des tombes et des corps exhumés, bâtiments de la terrasse centrale et nomenclature du matériel, de l'ameublement, des ustensiles, de la vaisselle, des monnaies (pp. 25-82). Dans le chapitre suivant, l'A. dresse le catalogue des manuscrits : il les classe selon leur matière et, à l'intérieur de ce classement, il décrit, avec tous les détails et les précisions souhaitables, chacun des documents, le plus souvent selon l'ordre même des cachettes où ils furent trouvés (pp. 82-183). Cette présentation réellement ingénieuse offre l'avantage de fournir une idée vivante des fouilles ; elle permet de saisir, d'un regard immédiat, l'importance exceptionnelle des documents. L'A. traite ensuite de quelques problèmes de datation (pp. 184-198) et clôt cette riche série d'articles par une étude des relations entre Qumrân et le christianisme (pp. 198-211). Il constate à ce sujet que les écrits de Qumrân, loin d'attester une invariable unité de doctrine, témoignent au contraire d'une très complexe évolution dont il est bien difficile de dater les étapes. De cette vigoureuse analyse de l'A., il ressort finalement que la question des relations entre Qumrân et le christianisme n'est pas encore prêt d'être résolue : il y reste infiniment plus d'inconnues que de données relativement certaines et bien plus de contradictions évidentes que de similitudes réelles mais somme toute assez superficielles, même si les points de contacts sont indéniables et nombreux. Nous sommes loin, on le voit, du « panqumrânisme » des débuts qui prétendait tout expliquer du Nouveau Testament par les écrits de Qumrân. Actuellement, affirme l'A., « il est encore beaucoup trop tôt pour dire quoi que ce soit au sujet du problème de Qumrân et du Christianisme. Tout au plus peut-on délimiter prudemment la question ! » (p. 206). Et dans la mesure où il sera mieux connu, l'ensemble des découvertes de la Mer Morte, apport capital à la connaissance des origines chrétiennes, éclairera sans doute d'un jour plus éclatant l'exceptionnelle originalité de Jésus (p. 211).

En fin de ce livre vraiment intéressant et d'une prudence toute scientifique dans ses conclusions, l'A. publie la traduction de quelques textes importants, Guerre des Fils de Lumière, Ecrit de Damas, Règle de la Communauté, etc. (pp. 215-302), ainsi que des principaux témoignages antiques concernant les esséniens (pp. 305-333) ; suivent une bibliographie très sommaire, des clichés en hors-texte, des planches archéologiques, cartes et plan. P. Maon, S. J.

K. Schubert. — *Die Gemeinde vom Toten Meer.* Ihre Entstehung und ihre Lehren. Bâle, E. Reinhardt, 1958, 21 × 14 cm., 144 p. Prix : 6,50 frs broché ; 8,50 frs relié.

Ce petit livre est l'une des plus récentes présentations des découvertes de la Mer Morte. Certes, l'A. ne prétend pas résoudre tous les problèmes qu'elles ont posés pas plus qu'il ne s'embarrasse de discuter toutes les théories. Il s'attache à faire le point et à livrer une synthèse rapide mais intéressante des principales tendances actuelles. Le titre même indique d'emblée que l'auteur accepte résolument l'hypothèse archéologique d'un couvent à Qumrân, occupé par une communauté essénienne : c'est l'hypothèse la plus généralement admise encore que nous ne puissions pas oublier qu'elle garde des adversaires acharnés et dont

les arguments ne sont pas sans poids! L'ouvrage pourrait se diviser en deux parties. Dans la première, l'A. résume les textes (pp. 9-19), il en discute le Canon et l'âge (pp. 19-22). Il retrace l'histoire des fouilles et décrit les trouvailles : ruines, débris de matériel, cimetières, restes d'animaux, monnaies (pp. 22-30). Il interroge ensuite les conceptions qui ont annoncé et préparé le mouvement essénien : tradition sacerdotale post-exilienne, doctrine d'un double Messianisme et de deux Messies, Chassidisme de l'époque des Macchabées (pp. 30-36). Puis il étudie les origines de l'essénisme en relation avec les pharisiens et les sadducéens (pp. 36-40). La seconde partie, la meilleure, présente d'abord la reconstitution de la Communauté, selon la méthode classique, — et dangereuse à notre avis, vu la valeur très contestable des principaux témoins..., — de la comparaison des textes trouvés avec les témoignages externes de Philon et de Josèphe (pp. 41-72). A partir de là, l'A. s'attache à dégager les conceptions théologiques de Qumrân et s'efforce de définir la doctrine du Maître de Justice et des deux Messies (pp. 73-106). Il étudie enfin les rapports entre les textes de Qumrân et le christianisme originel du Nouveau Testament, entre ces textes et le rabbinisme (pp. 106-141). Etude sommaire, comparaison incomplète, certes, mais néanmoins prudente et nuancée. En effet, si l'on ne peut nier des relations certaines, plutôt formelles et, du reste, caractéristiques d'un milieu, d'une mentalité religieuse universellement répandue à l'époque, il faut tenir compte des différences essentielles qui soulignent mieux que jamais l'originalité du christianisme. En bref, conclut l'A., le « milieu » crée un lien entre Jésus, tel que le présente l'Evangile, et la communauté essénienne mais sa doctrine et sa Personne l'en séparent et le situent bien au-delà (p. 127). Même si nous regrettons un peu la rapidité de l'analyse, nous ne pouvons cependant que nous rallier à cette conclusion de l'A. P. Maon, S. J.

M. Martin, S. J. — *The scribal Character of the Dead Sea Scrolls.* Vol. I et II. Coll. Bibliothèque du Muséon, 44 et 45. Louvain, Publications Universitaires, 1958, 27 × 18 cm., xxx-410-70* et 11-411-718-14* p. Prix : 600 et 400 frs.

Le Professeur van der Ploeg déplorait naguère l'absence d'une étude satisfaisante des rouleaux de la Mer Morte, du point de vue paléographique, orthographique et morphologique. Avec la thèse du R. P. M. Martin, S. J., cette lacune est brillamment comblée.

L'ouvrage est divisé en deux volumes dont le premier contient trois parties : méthodes scribales de présentation, traditions scribales et témoignages orthographiques des rouleaux.

L'A. part d'une constatation simple, qu'il nuancera du reste au cours de son travail : les manuscrits appartiennent à trois groupes de textes très étroitement liés : textes bibliques, textes non-bibliques et textes mixtes, commentaires ou explications, qui présentent des caractères matériels communs. Pour définir ces éléments, l'A. forge et explique un néologisme que nous reprenons tel quel, le terme *« scribal »* qui présente l'avantage incontestable de suggérer l'aspect immédiat, exclusivement matériel des caractères communs de transcription. Schématiquement, l'A. classe ces éléments de la manière suivante : usage des *matres lectionis;* usage du *'aleph* et du *hé;* suffixes et terminaisons; élisions, omissions, interversions de gutturales et d'autres consonnes; erreurs de scribes, corrections, additions, substitutions; présentation des paragraphes, pauses, marges, espacements des mots, lignes et colonnes; unicité ou pluralité des scribes et relations entre les divers scribes d'un même manuscrit; signes, symboles, marques extra- ou para-textuels. A partir de là, l'A. s'applique à l'analyse minutieuse de chaque texte principal, il y repère chacun des éléments textuels ci-dessus mentionnés puis il compare les textes et ses découvertes. Cette méthode est sans doute la méthode traditionnelle de la paléographie; disons que l'A. l'applique avec une maîtrise parfaite.

La première partie du volume découvre les procédés des scribes : elle étudie et compare les particularités des différentes « mains » et les méthodes scribales

de présentation (pp. 37-203). Cette matière englobe tous les aspects de l'édition du texte et l'analyse que l'A. y consacre lui permet de conclure que l'on a affaire à des scribes professionnels, vraisemblablement tributaires de la même formation. La seconde partie (pp. 207-321) qui s'attache aux traditions scribales nous engage plus avant dans la ligne de cette conclusion. En effet, tandis que la première partie se contentait de cerner le sujet de manière assez extrinsèque, la seconde y pénètre en dirigeant l'investigation sur des éléments orthographiques beaucoup plus significatifs : usage du *waw* dans les formes nominales, adjectives et pronominales, dans certaines particules, dans les formes verbales courantes; orthographe et emploi des pronoms, des suffixes et des terminaisons; orthographes variées de *kî* et de *mî*; usage du *'aleph* final. Enfin, la troisième partie (pp. 325-408) prétend non seulement préciser les habitudes et procédés orthographiques des scribes de Qumrân mais montrer avant tout que ces habitudes sont particulièrement représentatives de l'orthographe hébraïque à telle étape définie de son évolution. Si l'A. parvient à démontrer, comme il se propose de le faire, que l'orthographe des manuscrits est « historique » et non pas invention arbitraire d'une secte ou d'une école scribale, la valeur historique des documents de la Mer Morte apparaît dans une lumière plus éclatante. Dans cette partie, l'A. reprend derechef un document-pilote, déjà central dans la première partie et dont le témoignage présente les meilleures garanties de solidité, le document IQIsb. Une fois fixés le stade et le type historiques de son orthographe, ceux des autres documents suivent logiquement par comparaison.

Le second volume étudie les interventions directes personnelles des scribes dans la rédaction des manuscrits : interprétations, corrections et, plus généralement, revisions. Trois questions se posent : quelle cause textuelle est à l'origine de telles interventions, quelles sont les méthodes et les techniques des scribes, quels scribes enfin sont intervenus? A cela, l'A. répond en reprenant l'analyse de chaque rouleau individuellement examiné du point de vue de la revision scribale. Ce travail suggère, en conclusion, l'existence possible d'une certaine « Ecole de Qumrân », caractérisée par la compétence de ses scribes. Peut-être faudrait-il la définir une communauté de « professionnels travaillant selon des méthodes certaines et des principes fixes »? Néanmoins, quoi qu'il en soit de son existence, jamais cette école ne posséda de style officiel propre ni d'orthographe particulière pas plus qu'elle n'imposa de méthodes uniformes de présentation.

Cette thèse du R. P. M. Martin fut brillamment défendue à l'Université Catholique de Louvain. Que l'A. nous permette de lui redire ici nos félicitations d'avoir eu le courage d'entreprendre et de mener à bonne fin un tel travail.

P. Maon, S. J.

J. Carmignac. — *La règle de la guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres.* Texte restauré, traduit, commenté. Coll. « Autour de la Bible ». Paris, Letouzey et Ané, 1958, 25 × 16 cm., xx-288 p. Prix : 2.500 frs.

Cet ouvrage de M. Carmignac est non seulement une édition nouvelle et une traduction entièrement refaite mais surtout un commentaire complet qui est loin de faire double emploi avec celui, en hébreu, du professeur Y. Yadin (Megillat milhèmèt beney 'ôr bibeney hošek). Une brève introduction (pp. XI à XVI) résume les idées de l'auteur concernant les questions littéraires, la date que, contrairement à certains avis reçus, il recule à 110 avant J.C., et la théologie. Chaque page du livre se présente à peu près de la manière suivante : édition d'une ligne de texte, dont les lacunes et les restitutions sont indiquées entre obèles, traduction très littérale du texte, commentaire historique et critique mot à mot. Cette présentation est extrêmement pratique : assez scolaire, ce livre pourrait très heureusement servir de manuel. Une nouvelle lecture des manuscrits et des photographies a permis à l'auteur d'ajouter 527 lettres à l'édition de Sukenik et de restituer ou de compléter 272 mots. En outre, la traduction est, disions-nous, très littérale. D'aucuns, sans doute, lui reprocheront d'être parfois rocailleuse et abrupte mais son grand mérite, à notre sens, est de donner au lecteur

un décalque fidèle de l'œuvre traduite, une idée précise du texte, de son style et de son allure. L'on pourra certes discuter telle formule, telle interprétation théologique ou littéraire de détail mais il n'en reste pas moins que, par son travail, M. Carmignac met à la disposition du lecteur français un instrument de travail sérieux et valable, aussi parfait que possible, et qui facilite grandement l'étude et la compréhension de l'un des textes essentiels découverts à Qumrân.

P. Maon, S. J.

Les Manuscrits de la Mer Morte. Colloque de Strasbourg 25-27 mai 1955. Coll. Bibliothèque des Centres d'Etudes supérieures spécialisés. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 23 × 14 cm., IV-140 p. Prix : 500 frs.

Ce petit volume livre, sous forme de brèves études, les communications du Colloque de Strasbourg en 1955, consacré aux manuscrits de la Mer Morte. Elles sont extrêmement intéressantes et, d'autre part, assez significatives des tendances actuelles au sujet de Qumrân. Donnons d'abord très rapidement la table des matières. Le volume contient : une présentation par M. A. Dupont-Sommer des manuscrits découverts et principalement de ceux qui furent édités en 1954 par des savants israéliens : *Isaïe B, La Guerre des Fils de Lumière,* les *Hymnes d'Action de Grâce.* Du R. P. van der Ploeg, une étude sur l'usage de l'imparfait et du parfait comme moyen de datation dans le commentaire d'Habacuc, et du Professeur Bo Reicke, quelques remarques sur la *Formgeschichte* des textes de Qumrân. M. A. Neher recherche les échos de la secte de Qumrân dans la littérature talmudique; M. O. Cullmann analyse les rapports entre la secte de Qumrân, les hellénistes des *Actes* et le 4e Evangile et le Prof. K. G. Kuhn, de Heidelberg, étudie les relations éventuelles entre le repas cultuel des Esséniens et la Cène chrétienne. Enfin, de M. J. Schmitt, une contribution à l'étude de la discipline pénitentielle de l'Eglise primitive à la lumière des textes de Qumrân, et du R. P. Daniélou, un article sur l'eschatologie sadocite et l'eschatologie chrétienne. Nous disions ce recueil très représentatif des orientations actuelles en matière de recherches qumraniennes. Nous sommes, en effet, très loin des outrances des débuts et, à mesure que les études progressent et que la connaissance des textes et du site archéologique se fait de plus en plus sûre, l'on constate aussi de plus en plus l'originalité et le caractère très « replié » de ce mouvement religieux et de son culte, mais, en regard, la personnalité, la nouveauté exceptionnelle de « l'innovation » chrétienne, dans ses tendances, ses écrits et ses dogmes autant que dans ses pratiques et ses sacrements. A cet égard, les études, — et les constatations sinon même les formules, — des Professeurs Cullmann, Kuhn et Schmitt sont particulièrement instructives. P. Maon, S. J.

H. E. DEL MEDICO. — *Le mythe des esséniens des origines à la fin du moyen âge.* Paris, Plon, 1958, 20 × 14 cm., 334 p. Prix : 1.500 frs.

M. Del Medico nous a déjà habitués à des thèses révolutionnaires mais, sans doute, plus encore que ses autres livres, celui-ci heurtera-t-il des convictions acquises, des opinions érigées en évidences, peut-être prématurément... Ainsi, l'A. s'en prend aujourd'hui à la secte mystérieuse des Esséniens. Il ne se contente pas de mettre en doute leur présence à Qumrân, si chaleureusement défendue pourtant par certains, mais il relègue au paradis des mythes leur existence tout court. Pour cela, il dissèque, à la suite, — et avec beaucoup d'habileté, — tous les textes où il est question d'Esséniens : depuis Philon et Pline l'Ancien, Solin et le glissant Flavius Josèphe, jusqu'à Kédrénos, Zonaras, Nicétas Choniatès et les écrivains du bas moyen âge byzantin. A partir de cette analyse, il établit alliances et filiations pour conclure finalement que les Esséniens sont nés de l'imagination enthousiaste de Philon. En annexe, l'A. propose 7 questions relatives aux ruines de Qumrân et à leur interprétation archéologique. Il reste néan-

moins le fait que, en dehors de toute considération du site archéologique, les textes de la Mer Morte attestent en eux-mêmes l'appartenance incontestable à une secte religieuse qui présente au moins certains traits de ressemblance avec la secte des Esséniens. Nous devons avouer que les efforts de l'A. pour accorder ce fait à sa théorie ne nous ont pas convaincu.

Quoi qu'il en soit, libre à quiconque d'admettre ou de contester les arguments de M. Del Medico, mais il nous paraît difficile de les passer simplement sous silence et de ne pas les prendre en considération. C'est du reste ce que vient de faire le R. P. de Vaux dans son article : « Les manuscrits de Qumrân et l'archéologie », dans la *Revue Biblique*, Janvier 1959, pp. 87-110. P. Maon, S. J.

A. Dupont-Sommer. — *Les écrits esséniens découverts près de la mer morte*. Coll. Bibliothèque historique. Paris, Payot, 1959, 23 × 14 cm., 446 p. Prix : 3.000 frs.

Le but de l'A. est de réunir en un seul ensemble les textes qui concernent les esséniens ou qui émanent d'eux et de présenter, arguments à l'appui, un « corpus d'écrits esséniens » découverts près de la Mer Morte. Les deux premiers chapitres sont consacrés à justifier l'appellation et à prouver l'origine essénienne des écrits de Qumrân. L'A. y conclut à la très grande probabilité de l'hypothèse essénienne qui « fournit une explication satisfaisante de toutes les données du problème » (p. 79). Livrée sous cette forme, nous souscrivons assez volontiers à cette conclusion. Cela fait, l'A. présente et publie la traduction du Rouleau de la Règle (pp. 83-127), du Livre de Damas (pp. 129-178), du Règlement de la Guerre (pp. 179-211), du Rouleau des Hymnes (pp. 213-266) qui, soit dit en passant, recèle des perles étonnantes, des Commentaires Bibliques (pp. 267-290), de l'Apocryphe de la Genèse (pp. 291-306) et d'un certain nombre de pseudépigraphes et d'écrits exégétiques et apocalyptiques (pp. 307-348). Enfin, l'A. étudie l'arrière-plan historique des écrits de Qumrân; il essaie de décrire la physionomie du Maître de Justice dont il postule, un peu vite à notre goût, le caractère historique (voir, à ce propos, certaine réponse de l'A. en note 2, p. 377 !) ; il établit enfin rapidement le parallèle entre Essénisme et Christianisme, parallèle où il paraît tendre à nuancer telle de ses assertions antérieures au sujet de l'origine essénienne du Christianisme (cfr surtout pp. 384-391). En bloc, un livre qui, sans résoudre définitivement la « question essénienne », fournit au moins les éléments à qui désire se faire une opinion. A ce titre, un livre fort utile. P. Maon, S. J.

Fr. Nötscher. — *Gottesweg und Menschenwege in der Bibel und in Qumran*. Coll. Bonner Biblische Beiträge, 15. Bonn, P. Hanstein, 1958, 25 × 18 cm., 134 p. Prix : 15,50 marks.

La notion de *dèrèk*, avec ses synonymes, est une notion centrale de la Bible. Route, voyage, marche, mais aussi comportement moral, conduite personnelle de la part de l'homme, volontés, lois, intentions de la part de Dieu. L'A. étudie ces thèmes, dans l'Ancien Testament, dans les textes de Qumrân et dans le Nouveau Testament. Chaque fois, il procède de la même manière, selon un plan identique : d'abord une étude du vocabulaire et de son emploi, et, sur cette base solide, la présentation des idées que cette analyse permet de dégager. Voies de Dieu, route des hommes : il est difficile, reconnaît l'A., d'élaborer une théologie formelle du *dèrèk* dans les écrits en question. La notion est essentiellement fluide. Dans l'Ancien Testament, le terme de « voie divine » apparaît en rapport avec les théophanies, avec l'exode du peuple conduit par Dieu à travers le désert. Au sens figuré, l'expression désigne les ordonnances divines, toute son activité en tant qu'elle réglemente et conditionne les comportements humains. A l'opposé, ceux-ci, — « les chemins des hommes », — se définissent en relation avec les vouloirs personnels de Dieu. Les textes de Qumrân reprennent cette notion pratiquement telle quelle mais plus abstraite, dégagée des anthropomorphismes qui, du reste, font la richesse de l'Ancien Testament. Dans le Nouveau Testament,

la terminologie biblique s'est conservée mais elle évolue en se cristallisant autour de l'idée de salut par le Christ. Ainsi, le Christ est chemin comme il est vérité et vie. En bref, le Professeur Nötscher montre, dans une étude excellente, comment une conception typique de la Bible s'est installée et garde vigueur et fécondité dans les mondes de pensée qumrânien et néotestamentaire.

P. Maon, S. J.

Die Mischna. VI. Seder : *Toharot.* 9. Traktat : *Zabim (Die mit Samenfluss behafteten)* hrsg. v. W. Bunte. Berlin, A. Töpelmann, 1958, 24 × 16 cm., VII-122 p. Prix : 26 marks.

Sur les 61 traités que comporte la Mischna, celui qui traite des *zâbîm* (ceux qui ont eu un écoulement séminal) est le 27e à être publié. Cette édition, due aux soins du pasteur W. Bunte, s'ouvre sur une introduction dans laquelle l'éditeur explique le nom du traité, sa place dans l'ensemble de la Mischna et ses antécédents historiques par rapport à Lv 15 et Nb 5, 2, sa composition et le plan des divers chapitres. Le texte est établi sur le manuscrit Kaufmann, manuscrit d'origine italienne, datant vraisemblablement du XVe siècle mais vocalisé par une main postérieure. Il est traduit en regard et accompagné d'un commentaire détaillé. L'apparat critique est groupé en un tout à la suite du texte et de la traduction. L'éditeur achève sa publication par une série de registres : liste des rabbins mentionnés, index des mots étrangers, index des termes techniques expliqués, tables des citations bibliques et des abréviations, bibliographie, table de translittération.

En bref, une édition extrêmement soignée et qui s'inscrit dignement dans la publication monumentale de la Mischna, entreprise par la Maison Töpelmann.

P. Maon, S. J.

J. Doresse. — *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte.* Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion. Paris, Plon, 1958, 20 × 14 cm., 6-VIII-374 p. Prix : 990 frs.

Après un bref exposé du problème de la Gnose et la présentation des grandes sectes gnostiques et des écrits originaux antérieurement connus, l'A. raconte la trouvaille de Khénoboskion et décrit les ouvrages découverts : 13 codices sur papyrus, 44 livres secrets et inédits, dont le fameux Evangelium Veritatis, connu sous le nom de Codex Jung, et divers « discours » hermétistes. Dès maintenant, même après analyse incomplète, l'apport de ces livres semble être considérable : ils permettent déjà de porter un jugement plus éclairé sur un mouvement religieux de toute première importance et d'y déceler des influences externes, auparavant mal définies et controversées, celles de l'astrologie orientale et des traditions iraniennes par exemple. L'A. suggère des rapprochements possibles entre la Gnose et le Judaïsme, Kumran et le Christianisme. Il termine enfin son travail sur une brève étude de la diffusion et de la survie de la Gnose dans le Manichéisme, le Mandéisme et l'Islam. Certes, il s'agit ici d'une introduction qui n'est, reconnaît l'A., qu'un tableau hâtif, sur la base d'un déchiffrement encore incomplet des textes. Il faut tenir compte de ce fait pour apprécier correctement un ouvrage de mérite dont le but est de couper les ailes à certains aperçus, diffusés dans le grand public et qui ne sont que pures œuvres d'imagination.

P. Maon, S. J.

The Jung Codex. A Newly Recovered Gnostic Papyrus. Three Studies by H. C. Puech, G. Quispel, W. C. Van Unnik. Translated and edited by F. L. Cross. Londres, Mowbray, 1955, 22 × 14 cm., 136 p. Prix : 15 sh.

Trois brèves études, dont le simple propos est de livrer au lecteur, mises à part toutes questions purement techniques, un aspect des textes gnostiques dé-

couverts à Nag Hammadi (Khenoboskion). Ces études concernent l'Evangelium Veritatis du Codex Jung. La première, de M. Puech, co-éditeur du Codex avec M. Quispel, décrit la découverte et analyse les relations entre l'Evangelium et les autres traités gnostiques mis à jour. Dans l'article suivant, M. Quispel dégage la signification du Codex et son apport à la connaissance des premières origines chrétiennes. Enfin, plus précisément, M. van Unnik étudie les rapports possibles entre l'Evangelium Veritatis et le Nouveau Testament, encore que cette œuvre, sans doute attribuable à Valentin, révèle, sous son enveloppe néo-testamentaire, un tout autre fonds de pensée. Ces trois études, dans leur brièveté délibérée, ouvrent nombre de perspectives. Elles nous donnent entre autres une heureuse idée de ce que l'enseignement d'un prédicateur influent pouvait être à Rome, vers la moitié du II[e] siècle, à côté d'hommes tels qu'Hermas ou l'apologiste Justin.

P. Maon, S. J.

M. Malinine, H.-Ch. Puech et G. Quispel. — *Evangelium veritatis*. Coll. Studien aus dem C. G. Jung-Institut, VI. Zurich, Rascher Verlag, 1956, 32 × 21 cm., XVI-128 p., 24 pl.

Cette édition princeps de l'Evangelium Veritatis du Codex Jung, traité gnostique traduit en copte subakhmimique, découvert en 1945 à Nag Hammadi, se présente de façon très luxueuse. Elle est dédiée au Professeur Jung. Elle contient : d'abord, en introduction, l'histoire et la description du Codex ; puis, en 24 planches photographiques, la reproduction du manuscrit dans sa grandeur naturelle ; ensuite, l'édition du texte copte avec traduction française et notes critiques, la traduction allemande et la traduction anglaise ; enfin, l'index des mots grecs et un index très complet du vocabulaire copte, également traduit en français.

Nous devons remercier autant les Professeurs Malinine, Puech et Quispel que la Maison Rascher de Zurich de livrer au public savant cette édition vraiment parfaite d'un texte aussi important.

P. Maon, S. J.

A.-J. Festugière, O.P. — *La révélation d'Hermès Trismégiste*. III. *Les doctrines de l'âme*, suivi de Jamblique, *Traité de l'âme*, traduction et commentaire ; Porphyre, *De l'animation de l'embryon* ; IV. *Le Dieu inconnu et la gnose*. Coll. Etudes Bibliques. 2 vols, Paris, Gabalda, 1953-1954, 25 × 16 cm., XIV-315 et XI-315 p. Prix : 2.000 frs chaque volume.

La Gnose est connaissance de Dieu, au-delà des moyens rationnels. Mais comment un Dieu hypercosmique nous est-il accessible autrement que dans la rencontre avec l'âme humaine issue de Dieu. Le III[e] Volume des études du R. P. Festugière sur l'hermétisme est donc consacré au problème de l'âme.

L'A. constate avant tout l'existence d'un plan « scolaire » type dans tous les traités philosophiques de l'âme, cadre platonicien divisé en quatre parties : la nature et l'origine célestes de l'âme, sa chute dans la matière, le sort de l'âme incarnée, l'eschatologie ou remontée de l'âme vers le ciel des Bienheureux. Parallèlement ce cadre se retrouve dans les écrits de la gnose hermétique et les divers systèmes de gnose païenne qu'on peut lui associer. Tel est donc le plan du présent ouvrage. Son but? A propos de chacune des quatre parties de ce cadre, comparer la doctrine de l'hermétisme au sujet de l'âme avec celle de la philosophie classique.

Dans son introduction, l'A. établit en détail l'existence de ce plan quadripartite dans le Traité de Anima de Tertullien d'une part et dans divers écrits gnostiques d'autre part. Puis, dans son premier chapitre, il démontre que l'origine céleste et la nature divine de l'âme sont tenues pour dogmes, tant par les systèmes philosophiques que par l'hermétisme : pour eux, l'âme est divine, soit par authentique filiation, soit par émanation, soit par alliage d'éléments divins. Et nous retrouvons toujours l'une ou l'autre de ces explications dans les gnoses apparentées, dont celles, entre autres, de Porphyre et de Jamblique.

Le problème de la chute de l'âme dans la matière connaît une double solution. Une réponse optimiste considère la venue de l'âme comme l'achèvement définitif du Kosmos qui, sans elle, nous dit Arnobe, « fût à jamais resté muet dans le silence de ses espaces désolés ». Par contre, la réponse pessimiste envisage la chute de l'âme comme la conséquence d'une faute antérieure ou comme la faute elle-même : cette chute de l'âme, qui est éloignement de Dieu, constituerait alors le péché. Le sort de l'âme incarnée se présente aussi de la même manière chez Tertullien, Aetius et Jamblique : choix de vie et remontée vers Dieu à travers la mort. Quant à l'eschatologie de l'âme, elle conclut aussi bien les traités philosophiques platoniciens que les écrits gnostiques sans exception; il s'agit de nouveau d'un schème scolaire classique : comme l'âme est descendue du ciel, de même doit-elle y retourner.

L'A. termine ce volume en présentant en appendice une traduction nouvelle et le commentaire du Traité de l'âme de Jamblique et la traduction du Traité sur l'animation de l'embryon, de Porphyre, d'après l'édition de Kalbfleisch.

A partir de cette découverte perspicace de l'âme humaine, dans ce qu'elle a d'essentiellement divin, il devient possible à l'intelligence d'accéder au Dieu transcendant inconnu, but suprême de la connaissance gnostique que l'auteur se propose de découvrir et de décrire dans son IV^e^ et dernier Volume. Comme dans le volume précédent, l'A. réduit d'abord à de justes proportions la part d'éléments orientaux dans la gnose. Puis il aborde, dans la première partie de son ouvrage, le problème de la « transcendance divine de l'Un ». L'Un transcende les nombres, cela ressort des spéculations arithmologiques de l'hermétisme et du néopythagorisme : Dieu est l'Un et seul, dit Philon; l'Un transcende la dyade matière, dérivée de la monade divine, selon les témoignages de Proclus et du Poimandrès, par exemple; Dieu transcendant est ineffable, incompréhensible, au-delà de tout, mais il est connaissable d'une certaine manière, il veut être connu, il est donc alors accessible par la seule voie de négation, dans le silence d'une intuition suprarationnelle. Ces thèses qui résument la théologie hermétique sont immédiatement issues de la doctrine platonicienne.

Ceci posé, l'A. entame, dans la seconde partie, l'étude de la connaissance mystique de Dieu. Mystique par extraversion d'une part, où le gnostique, d'un bond qui l'arrache à lui-même, s'affranchit de toute limite corporelle et, au-delà de tout temps, participe à l'Aïôn de Dieu. Il faut ici se rendre égal à la totalité de l'Etre, « surmonter toute limitation spatiale et temporelle, se rendre coextensif à l'ametrêton megethos et à l'Aïôn ». Mystique par introversion d'autre part, dans la découverte de l'inhabitation divine dans l'âme et l'expérience de la régénération.

Nous ne pouvons malheureusement pas analyser en détail l'œuvre monumentale du R. P. Festugière : cela dépasserait les limites d'un simple compte rendu. Disons seulement, pour conclure, que son travail rend justice à une doctrine religieuse qui fut grande et que la sympathie de l'A. réussit à nous présenter comme une intense recherche de Dieu. P. Maon, S. J.

THEOLOGIE MORALE

E. Dunoyer. — *L'« Enchiridion Confessariorum » del Navarro.* Pamplona, Edit. Gurrea, 1957, 25 × 18 cm., 158 p.

En 1601, paraissait à Douai, en l'imprimerie de Baltazar Bellere, un ouvrage intitulé « Abrégé du Manuel du signalé et tressage Docteur Martin Azpilcueta Navarrois. Composé pour la plus grande comodité tant des confesseurs simples, que des penitens, par le Vénérable Père de la Société de Jesus, PIERRE GIVVARA, Théologien. Traduit du latin en François par M. Robert Segard, Prestre seculier, Bappalmois ». A cette date, le monde savant des moralistes avait déjà vu paraître, depuis 1549, 63 éditions originales, en portugais, en espagnol ou en latin, du célèbre « Enchiridion sive manuale confessariorum » de Martin de Azpilcueta, chanoine régulier de l'Ordre de saint Augustin, plus

connu sous son surnom géographique de « Navarrus ». Et le monde moins savant des confesseurs s'était vu offrir 66 résumés, abrégés, adaptations, revisions, traductions, sommaires et autres condensés de la même œuvre. De 1601 à 1625, il en paraîtra encore 44 autres. Les lieux de parution s'échelonnent depuis Coimbre, Tolède et Salamanque, à travers toute l'Espagne, l'Italie, la France, jusqu'à Anvers et aux villes de l'Allemagne Rhénane. Il s'agit donc d'un ouvrage ayant connu une diffusion considérable dans la chrétienté post-tridentine. Un des ouvrages de base de la renaissance des sciences morales au XVI[e] siècle, qui ont contribué au grand renom de la production espagnole en ce domaine. C'est cet ouvrage, le principal des 35 composés par le célèbre Navarrais, qui nous est présenté ici. Trois parties dans cette présentation : la vie et l'œuvre de l'auteur, l'étude documentaire de l'Enchiridion, la détermination de sa place dans le développement de la théologie morale. Les historiens s'intéresseront surtout aux deux premières : l'esquisse biographique du moraliste, dont la longue vie de 94 ans se partagea entre l'enseignement, les activités diplomatiques et la charge de consulteur-canoniste à la sacrée Pénitencerie ; l'étude génétique de l'*Enchiridion*, de ses diverses éditions, adaptations et traductions. Les théologiens s'arrêteront surtout à la troisième, qui ne manquera pas de retenir aussi l'attention de tous ceux que préoccupe le problème de l'évolution du sens moral et de la formation morale des chrétiens. Car l'on sait assez combien puissamment des manuels du type de l'*Enchiridion* ont imprimé leur marque sur l'administration du sacrement de pénitence et par ce moyen sur le comportement moral de générations entières.

R. Mols, S. J.

Fr. Roberti. — *Dizionario di teologia morale.* Rome, Editr. Studium, 1954, 22 × 16 cm., xliv-1504 p. Prix : 7.000 lires.

Œuvre d'un grand nombre de collaborateurs de choix, ce dictionnaire est destiné à diffuser la connaissance de la morale chrétienne et du droit canonique dans le grand public cultivé. Il a voulu remédier au trouble des consciences provoqué par les bouleversements mondiaux. Il traite non seulement des problèmes plus spéculatifs de la morale générale, mais aussi de très nombreuses questions particulières posées aujourd'hui aux chrétiens : vie spirituelle personnelle, familiale, sociale, économique, politique ; éducation et orientation professionnelle, vocation, industrie, agriculture, commerce, affaires, contrats, professions, arts et métiers, problèmes médicaux, mariage, famille, Eglise, sacrements, liturgie, hiérarchie, action catholique ; droits civil et ecclésiastique, droit international. Il s'agissait de suivre la tradition commune, mais en n'omettant aucune question actuelle, d'éviter les exagérations et l'incohérence entre les divers collaborateurs, de sauvegarder la juste liberté des consciences, de parler des sujets délicats avec la réserve voulue. Il fallait aussi veiller à une expression claire, concise, sans longueurs, ni discussions inutiles, mais cependant qui rattacherait les solutions aux principes et aux documents de l'Eglise. Très complet, ce livre étonne par l'abondance et la variété de ses articles : chacun y trouvera les questions qui l'intéressent, lui et son secteur de vie humaine. L'entreprise des auteurs a certainement réussi à nous donner un ensemble d'une remarquable perfection.

R. Carpentier, S. J.

J. C. Ford, S. J. et G. Kelly, S. J. — *Contemporary Moral Theology.* Volume I. *Questions in Fundamental Moral Theology.* Westminster, The Newman Press, 1958, 22 × 14 cm., viii-369 p. Prix : $4.50.

Ce n'est pas seulement en raison des nombreuses questions spéciales qui se sont posées à elle durant les dernières vingt-cinq années, en particulier dans le domaine de la médecine, qu'on peut parler de Théologie morale « contemporaine » (ces questions spéciales feront l'objet d'autres volumes que les auteurs nous annoncent). C'est aussi à cause des nouveaux aspects aperçus par la pensée actuelle dans la morale fondamentale elle-même. En les reprenant ici, en les soumettant à

la discussion et en les confrontant aux enseignements de l'Eglise, les auteurs ont fait une œuvre du plus haut intérêt. Nous noterons les principales questions traitées. 1°. Avant tout le rôle que s'attribue l'Eglise catholique dans l'interprétation de la loi naturelle, avec la valeur relative des divers enseignements qui émanent soit de l'autorité romaine, soit de l'autorité épiscopale. 2°. Les critiques récentes, dont plusieurs plus destructives que constructives, auxquelles on a soumis en général, au nom de l'idéal du Christ, l'enseignement de la théologie morale tel qu'il est consigné dans les manuels. 3°. Les nouvelles présentations de la théologie morale, proposées dans ces dernières années : Vermeersch, Schilling, Tillmann, Mersch, Ermecke, Gilleman. 4°. L'opposition injustifiée à l'enseignement précis du devoir, des obligations morales, de la loi. 5°. L'éthique de la situation et sa condamnation par le Saint-Siège en plusieurs allocutions de Pie XII et l'Instruction du Saint-Office. 6°. La « décision personnelle » et « l'affirmation de soi » dans le jugement de conscience. 7°. La controverse sur l'occasion prochaine et ses applications, par exemple le compagnonnage entre les deux sexes, la danse, etc. 8°. L'imputabilité de la faute et les pseudo-vertus, en regard de la découverte des motivations inconscientes. 9°. La liberté en présence des pressions instinctives. 10°. Les nombreuses incidences juridiques de la responsabilité subjective. 11°. L'imputabilité dans l'alcoolisme. 12°. Tous les problèmes de responsabilité que soulève la psychiâtrie actuelle. — Au cours de ces exposés, basés sur une abondante bibliographie, les auteurs font preuve à la fois de prudence et d'accueil. On ne trouvera pas chez eux, comme chez d'autres hélas, cette étroitesse de jugement qui flaire l'hérésie partout et calomnie autrui à plaisir en refusant tout progrès. Mais ils sont à bon droit très fermes pour maintenir les vérités traditionnelles. R. Carpentier, S. J.

A.-M. Henry, O.P. — *Morale et Vie conjugale.* Préface par A.M. Carré, O.P. Paris, Ed. du Cerf, 1957, 20 × 13 cm., 238 p. Prix : 600 frs.

En ce livre, né d'une série d'articles, l'auteur a repensé la morale chrétienne en fonction de la vie conjugale. Il l'a fait, non d'après les péchés qu'on y commet le plus souvent, point de vue de la formation du confesseur, qui deviendrait désastreux dans la mesure où on limiterait la vie à éviter la mort, mais d'après les « vertus », formes du bien, auxquelles Dieu nous appelle de tout l'élan qu'il a mis en nous par sa création d'abord, puis en nous infusant la grâce filiale. Pleinement accessible à l'ensemble des lecteurs, ce livre expose les applications des trois vertus théologales et des vertus morales à la vie des époux chrétiens. Il est à recommander à tous ceux qui désirent voir dans la vie morale un idéal pleinement humain et un épanouissement de leur âme chrétienne. Quand l'auteur nous met en garde contre « une morale de la loi », on le comprendrait mal en l'accusant de mésestimer les devoirs et les lois. Quand il dit que « la loi est statique », il ne veut évidemment pas parler de la loi naturelle, ni de la « loi nouvelle ». S'il s'oppose avec raison au primat d'une « obligation » aveugle, juridique, c'est qu'il enseigne à voir dans l'obligation morale le Seigneur, qui lui donne à la fois sa valeur d'amour exaltant et de nécessité absolue. La morale ne serait qu'une représentation morte sans le dynamisme de la tendance à la fin, c'est-à-dire à Dieu; et Dieu est le Principe absolument nécessaire. Quand à propos de la chasteté conjugale, l'auteur s'efforce de montrer la complexité de la vie morale, il n'évite pas toujours, nous semble-t-il, une certaine confusion, où les valeurs absolues risquent de céder le pas aux inspirations de la situation d'une fois. La conscience juge tout autant la loi universelle et le comportement particulier, et celui-ci n'est « le bien » que s'il a une portée universelle. La conscience est en nous l'*irradiatio legis aeternae* (*I^a II^ae*, q. 93, a. 2, c). Pour finir, ce livre nous apporte une belle vision très constructive de la vie morale au foyer chrétien. R. Carpentier, S. J.

M. Oraison. — *L'union des époux*. Coll. Bibliothèque Ecclesia, 26. Paris, A. Fayard, 1956, 19 × 14 cm., 160 p. Prix : 400 frs.

Cet ouvrage entreprend de formuler une morale conjugale positive, sainement optimiste et pleinement réaliste. Ce réalisme, il faut avouer qu'on l'oublie en pratique, soit pour négliger la sexualité - - les parents qui n'en disent rien à l'enfant, soit pour prétendre qu'elle est tout — les conjoints qui refusent les requêtes de la tempérance et, en cas de nécessité, celles de la continence. Il faut donc remettre en place la sexualité dans un dynamisme d'ensemble équilibré, dirigé et soutenu par l'amour. On trouvera dans ce livre, à la portée du grand public, une foule de notions, spécialement celles empruntées à la psychologie des profondeurs, qui permettront aux conjoints de marier en eux-mêmes et dans leur foyer l'instinct et la charité, d'organiser leur marche commune vers l'harmonie et d'éduquer enfants et adolescents en vue de cette même harmonie conjugale. On notera la conception très juste et parfaitement nuancée de la nature telle que l'a faite le péché originel, des obstacles créés à l'épanouissement instinctif, des remèdes à employer avant et après le mariage. Une question qui peut-être suggérerait des compléments : en révélant la virginité et en la liant intimement à sa personne de Fils unique incarné, rédempteur et modèle universel, le Christ n'a-t-il pas indiqué souverainement une « polarisation » importante, voire essentielle, pour toute éducation avant et après le mariage, en vue de l'harmonie conjugale des couples *et* pour assurer la permanence du message évangélique dans la société humaine? R. Carpentier, S. J.

O. Piper. — *L'évangile et la vie sexuelle*. Coll. L'actualité protestante. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955, 19 × 13 cm., 208 p. Prix : 6,25 frs suisses.

Etude protestante de la sexualité selon la Bible. D'abord désir d'un autre être humain, la sexualité a, dit l'auteur, sa signification en elle-même. Ce n'est qu'ensuite qu'elle s'oriente vers la reproduction, bienfait supplémentaire de Dieu. Réalité mystérieuse, qui se révèle à l'homme, à la femme, d'une manière unique. Les trois amours sexuel, érotique, personnel, ont des orientations différentes et aucun ne peut revendiquer l'authenticité pour lui seul... C'est ainsi que l'auteur réfléchit sur son sujet, passant, en trois parties, de la signification biblique de la sexualité aux normes de la vie sexuelle (mariage et vertus conjugales) et aux problèmes (biologiques, psychologiques, sociologiques, moraux) que pose la communauté sexuelle. On trouvera dans ce livre un grand nombre de notations intéressantes, humaines et religieuses, basées sur la Bible et sur l'expérience. Plus d'une est inacceptable du point de vue catholique. En particulier, avec la négation pure et simple de la supériorité de la virginité consacrée, nécessairement c'est tout le tableau qui en est modifié. La vocation au célibat ne peut être admise que pour réserver son activité au service de Dieu, par exemple pour les prêtres. L'auteur admet la licéité, en certains cas, tels la maladie ou une indication eugénique, de la stérilisation directe. Et même, puisque la sexualité l'emporte sur le mariage malgré l'importance de celui-ci, « Dieu, dit l'auteur, tolère des relations sexuelles hors mariage ». Selon l'opinion protestante, le mariage chrétien n'est pas un sacrement, etc. En général, le catholique se croira ici devant un tableau où les nombreux traits sont peu synthétisés. Il trouvera que manquent à la fois une métaphysique ou philosophie naturelle, et des données essentielles de la foi (surtout le bien supérieur de la virginité), affirmées avec tant de force dès les débuts du christianisme. R. Carpentier, S. J.

Dr W. J. De Haan. — *Moderne zielkunde en het Evangelie*. Zielsbeschouwing en zielsvorming. 2e édit.. Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 24 × 16 cm., 324 p. Prix : 90 frs broché ; 120 frs relié.

« L'Evangile comprend non seulement la connaissance de Dieu, mais encore

la connaissance de l'homme ». Comment n'y aurait-il pas de nombreuses relations, voire une intime alliance, à découvrir, à préciser, entre les efforts d'une psychologie curative d'aujourd'hui et les révélations surnaturelles? Dans cet ouvrage, une première partie décrit la psychologie humaine actuelle. Elle se termine par une vue d'ensemble de la « personnalité » et ses différents types. Dans la seconde partie « sur l'Evangile », l'auteur trace les directives de la psychologie chrétienne autour de trois thèmes : la vie mystique d'union à Dieu; la délivrance du mal dans les deux grands domaines de la propriété (omis ici) et de la sexualité; enfin le message de la joie, qui suppose la libération des conflits par la confiance, la foi dans la grâce et dans la vie éternelle. La troisième partie expose une pastorale psychologique, basée sur les données évangéliques et groupée selon trois directions : la formation du caractère, la psychothérapie (au sens large, comprenant successivement celle de certains groupements d'esprit et d'action, puis celle du prêtre et celle du médecin), la marche du croyant vers le royaume de Dieu. Livre qui soulève mille questions et les résout assez pour donner à ses lecteurs de nombreuses lumières en vue de la formation et de la direction des âmes. R. Carpentier, S. J.

H. Lio, O.F.M. — *Estne obligatio iustitiae subvenire miseris?* Quaestionis positio et evolutio a Petro Lombardo ad S. Thomam ex tribus S. Augustini textibus. Rome, Desclée et C^ie^, 1957, 25 × 18 cm., VI-238 p.

L'auteur de l'importante étude : « *Determinatio superflui in doctrina Alexandrie Halensis eiusque scholae* » (voir *N.R.Th.*, 1955, p. 999) étudie ici une question connexe mais en la déterminant entre de strictes limites. Le secours aux malheureux est-il considéré comme une obligation de justice par les auteurs depuis Pierre Lombard jusqu'à saint Thomas? Cela d'après les commentaires qu'ils ont consacrés à trois textes de saint Augustin : l'un qui semble en effet définir la justice par l'acte de secourir les indigents, les deux autres au contraire qui paraissent rapporter l'aumône à la miséricorde. Pour interpréter ces auteurs il y a d'abord de nombreuses distinctions à faire : que l'aumône soit un devoir de la justice, cela peut se comprendre au sens *générique* (de la justice en tant qu'elle comprend la miséricorde) ou au sens *spécifique* (de la justice elle-même); au sens *objectif* (l'aumône étant due par motif de justice) ou au sens *subjectif* (le motif de justice découlant de l'intention du sujet). L'obligation de justice peut encore s'entendre de l'aumône du *superflu*, ou du *nécessaire*; et enfin seulement du secours en cas d'*extrême nécessité*. Cela étant dit, l'auteur aboutit à des conclusions très nuancées. Comme don du nécessaire, non du superflu, l'obligation de secourir les pauvres relève de soi de la miséricorde. Mais le don du superflu, selon un certain nombre d'auteurs examinés, est obligation de justice, bien que subjectivement il puisse se référer à la miséricorde. De quelle justice s'agit-il? Ni de la justice générale en vue du bien commun, ni de la justice particulière commutative. Peut-être de la justice distributive, les sources ne précisent pas. C'est donc le droit du riche de distribuer lui-même son superflu. Pourtant il est permis, soit à l'autorité publique, soit, pour certains, aux pauvres, ou même à d'autres, de prendre le superflu aux riches pour secourir l'extrême nécessité. Enfin l'obligation de donner peut et doit toujours être accompagnée de miséricorde, comme exercice de la charité affective et effective. Et cette charité n'est pas en opposition avec la justice, ni confondue avec elle, mais plutôt en connexion et dans la même ligne, bien que distincte. « La charité réchauffe la justice et la dépasse en donnant même du nécessaire ». Toutes ces conclusions, l'auteur ne les donne que comme probables. Mais avec raison il les juge importantes face à l'actuelle « question sociale ». R. Carpentier, S. J.

P. Régamey, O.P. — *Non-violence et conscience chrétienne.* Coll. Rencontres, 51. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 19 × 12 cm., 380 p.

La non-violence, telle que Gandhi l'a prêchée et pratiquée (III[e] partie, ch. IX et X), pose à la conscience chrétienne une question qu'elle ne peut éluder. L'espérance à laquelle semblent répondre les enseignements de Gandhi et leur succès est celle des désespérés. L'auteur s'est livré pendant trois années aux informations, exégèses, réflexions et confrontations d'opinions, notamment avec l'aide de M[e] C. Drevet, auteur de « Pour connaître la pensée de Gandhi » et de son confrère exégète, le P. A. M. Dubarle.

Il s'agit d'atteindre d'abord la plénitude de la pensée chrétienne. Celle-ci atteinte, l'ordre qui s'impose est très différent de celui que suggère, à première vue, le titre. Après quelques observations tout humaines sur le monde de la violence, l'auteur fait porter sur ce monde le regard du Christ et entre dans le mouvement de son amour, que l'on peut aussi bien dire « violent » ou « doux », qui affronte la violence mauvaise et apporte au monde de quoi la retourner. Ensuite — 2[e] partie — il s'agit de voir ce qui se passe dans un cœur humain lorsqu'il entre dans ce jeu de l'amour rédempteur. Après quoi, il faut s'interroger sur les directions à imprimer à l'action elle-même et c'est alors surtout que l'auteur accompagne Gandhi puisque c'est lui qui a osé les plus amples, les plus intégrales « expériences de vérité », d'une vérité qui soit toute amour, tant il eut une intuition pure et profonde de l'esprit de l'Evangile. L'auteur nous dit (p. 17, n. 22) que les chrétiens sont, en général, peu préparés à cette étude et il en voit un signe dans l'absence de l'article « Ennemis » dans le *Dictionnaire de la Bible*, dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, dans *Catholicisme*, dans l'*Initiation théologique*...

L'auteur y insiste : aimer l'ennemi et, pour commencer, tâcher de ne pas le haïr, n'exclut nullement le désir et la volonté de le vaincre. Mais rien n'est plus difficile que de combattre sans haine. On ne trahit pas moins en haïssant et en méprisant l'ennemi qu'en l'aimant trop, en lui étant complaisant, en étant d'intelligence avec lui. Dans l'ennemi, il nous faut aimer l'homme et un homme qui peut être le plus proche de nous tandis que nos prétendus amis ne sont souvent que les complices de nos haines. L'auteur distingue les violences et précise les impératifs comme les illusions et les périls de la non-violence. Car il ne s'agit pas de s'évader du réel sous prétexte de non-violence, l'histoire ayant « la violence pour ressort », ce dont toute action non-violente devra commencer par prendre conscience. Il est donc fait justice de tout angélisme par lequel la revendication de la non-violence absolue s'affirme comme non-résistance au mal.

J. Gilbert, S. J.

L'Atome pour ou contre l'homme. Paris, Pax Christi, 1958, 22 × 13 cm., XVI-356 p.

S'il veut être efficace, le message chrétien doit demeurer constamment accordé aux tâches et aux possibilités de l'heure et rejoindre sans cesse la fraction la moins stagnante de l'humanité. C'est dans cet esprit que, face au problème atomique, *Pax Christi* nous offre un dossier de travail absolument remarquable : panorama de l'information non déformée, *L'Atome pour ou contre l'Homme* se présente comme une véritable somme des éléments indispensables à un jugement droit et à une action aux issues vraiment favorables dans un monde qui entreprend de maîtriser l'énergie nucléaire. Des savants de tout premier plan ont collaboré à cet ouvrage et lui confèrent les plus hautes garanties : MM. Leprince-Ringuet, Bussac, les PP. Moretti et Russo, pour la partie technique; M. de Broucker, pour le secteur opinion; le P. de Soras, au niveau de la réflexion théologique; l'abbé Huglo, sur la documentation. Le résultat du travail d'équipe qu'ils nous offrent se veut d'ailleurs beaucoup plus une synthèse des données positives et doctrinales qu'un corps de conclusions théoriques et pratiques entièrement élaborées. En ce domaine où le catholique se découvre de très graves responsabilités auxquelles ne peuvent faire face les bonnes dispositions platoniques d'une générosité ou d'un sentimentalisme moral ou religieux, ce livre indispensable fournit l'ensemble des connaissances positives condition-

nant l'honnête travail de réflexion. Il est irremplaçable. Après une partie technique de vulgarisation intelligente (énergie nucléaire, isotopes radioactifs, applications militaires, danger des radiations), les réactions de la conscience mondiale, optimiste ou réticente, courageuse ou angoissée au seuil de l'ère atomique; la réflexion théologique suit tout naturellement : indications de la Révélation, principes essentiels de morale catholique permettent de formuler un « discours de la méthode casuistique », que les AA. appliquent ensuite à une série de cas-de-conscience-types concernant les problèmes nucléaires et atomiques. La 4e partie de l'ouvrage (130 pages) présente au lecteur une centaine de documents émanant du Saint-Siège et de la Hiérarchie, de théologiens, de savants ou de personnalités autorisées, les textes de déclarations officielles ou des controverses importantes. Un lexique atomique, un index alphabétique fort complet, une table de chronologie générale des événements et documents atomiques de 1895 à 1958 (148 dates), une bibliographie (en plus des documents précités, 150 titres intéressant la vulgarisation scientifique, les utilisations pacifiques de l'énergie atomique et le mouvement de l'opinion catholique, communiste ou diverse) complètent le volume par 4 annexes extrêmement précieuses. Pour inscrire dans la vie de l'humanité d'aujourd'hui l'horizon et les dimensions nouvelles requises d'un savoir-vivre spirituel, il faut plus qu'un amoralisme technique, autre chose qu'une philosophie optimiste du progrès et beaucoup mieux qu'un spiritualisme désincarné. L'équipe de *Pax Christi* l'a senti : courageuse et lucide, elle entame la réflexion et nous invite à la poursuivre à l'aide de ce dossier de travail qui ne verse ni dans la prétention ni dans le simplisme, mais se présente tout bonnement comme essentiel. Ed. Boné, S. J.

J. Leclercq. — *Le chrétien devant la planétarisation du monde.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XXe siècle, 94. Paris, Fayard, 1958, 19 × 14 cm., 121 p. Prix : 350 frs.

« La planétarisation », — mot que l'auteur n'aime pas mais que sa nature docile accepte (p. 9), — « c'est l'unité du genre humain, mais l'unité au sens que les hommes auraient tous la même nature, mais l'unité au sens que les les hommes agissent les uns sur les autres à travers toute la planète » (p. 15). Cette définition fournit un bon échantillon d'un style assurément sans apprêts. Elle délimite surtout le champ de la réflexion : il s'agit moins de principes généraux que de leurs applications à la situation concrète du chrétien d'aujourd'hui. Car la planétarisation est un *fait,* qui entraîne des exigences morales élevées, qui heurte aussi l'intelligence étroite et la faible volonté des hommes. La masse le comprend mal. Seules sont capables de l'accepter et de le vivre de fortes personnalités (ch. I). L'universalisme chrétien fondé sur l'œuvre divine de la Création et du Salut ne recouvre pas exactement la nouveauté du fait planétaire ainsi défini. Le vœu de l'Eglise ou son esprit, c'est que tous les hommes se convertissent. Pour notre siècle au contraire le problème est de savoir si le chrétien doit aider les incroyants à établir une société universelle sans se préoccuper de les convertir (ch. II). Le ch. III répond à la question en citant Léon XIII, Benoît XV, Pie XI et surtout Pie XII. D'admirables textes rappellent la valeur universelle du droit naturel, exhortent les fidèles à suivre l'exemple des pontifes en prenant un rôle actif dans la vie internationale. S'enfermer dans le milieu chrétien est une attitude traditionnelle, mais « elle a occasionné de graves dommages à la cause du Christ » (Pie XII). Demeurant tout proche des faits, l'A. examine ensuite l'attitude actuelle des hommes qui forment l'Eglise devant les exigences de la planétarisation (ch. IV), et comment cette nouvelle dimension de l'agir humain oblige à poser nouvellement la question des guerres (ch. V) et celle du patriotisme (ch. VI). H. Declève, S. J.

SCIENCES MORALES, SOCIALES ET POLITIQUES

J. Messner. — *Das Naturrecht.* Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. 3e édit., Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1958, 23 × 16 cm., 1206 p. Prix : 290 S.

Lors de la première parution de cet ouvrage, nous en avons signalé les éminentes qualités (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 549). Ce nous est un plaisir d'y revenir à l'occasion de la troisième édition considérablement retravaillée et augmentée.

Le « Naturrecht » de J. Messner n'est pas un manuel, au sens habituel de ce terme en français. C'est bien plutôt un traité, une somme de morale sociale. Le premier de ses « livres » — Les Fondements — occupe près de la moitié du volume et s'attache à l'analyse de la nature humaine, de la société et du droit; ce souci de jeter des fondations profondes est caractéristique. Le second livre est consacré aux communautés : famille, associations diverses, nation, communauté internationale. Le troisième a pour objet l'Etat, le quatrième l'organisation économique. A peu de chose près, ces divisions sont habituelles aujourd'hui. Ce qui l'est moins, c'est l'heureuse alliance de la métaphysique, de la phénoménologie et de l'expérience pour fonder la doctrine, c'est le respect de la tradition uni à une reconnaissance sincère de son insuffisance (l'auteur ne cache pas l'incertitude ou l'inadéquation de la pensée de S. Thomas sur certains points importants pour la morale sociale). Ce qui est unique, pensons-nous, c'est la prodigieuse information de l'Auteur dans les divers domaines dont traite son ouvrage, information sur les auteurs, sur les institutions, sur les faits. Faut-il s'étonner, dès lors, de la densité de ce volume? On s'effraiera peut-être au premier abord de ces 1.200 pages, certaines en très petits caractères, toutes remplies au maximum de ce que permet une présentation décente. On songe à l'intérieur d'un sous-marin, où l'espace est occupé à la limite du possible; mais, tout un monde est là à portée de la main. C'est bien ce que J. Messner a voulu et ce pourquoi il a renoncé à répartir son texte en plusieurs volumes. Il a eu raison pour la commodité de son lecteur auquel il offre en une fois une espèce de bibliothèque de la doctrine sociale. Les index — 30 colonnes serrées pour les noms de personnes, 120 pour les noms de choses — suffiraient à le prouver.

Signalons que, dans cette troisième édition, l'Auteur a notablement augmenté les pages consacrées au problème du droit naturel, en fonction des discussions animées qui ont eu lieu à ce sujet dans les pays de langue allemande après la seconde guerre mondiale. Reprenant, par delà la perspective thomiste centrée sur l'Etat, à la manière d'Aristote, des vues de S. Augustin, J. Messner aime étudier les relations sociales à la lumière de la vie de famille et fait ainsi procéder clairement la justice de l'amour.

Des lecteurs de langue française regretteront peut-être que, dans l'exposé des systèmes ou la bibliographie, des noms auxquels ils sont habitués n'apparaissent pas plus souvent. Ils se consoleront sans doute en pensant que, si l'information de J. Messner porte surtout sur le monde de langue allemande ou anglaise, elle leur ouvre des horizons qui leur sont moins familiers. C. Mertens, S. J.

A.-F. Utz. — *Sozialethik mit internationaler Bibliographie.* I Teil : *Die Prinzipien der Gesellschaftslehre.* Coll. Sammlung Politeia, X. Heidelberg, Kerle Verlag, 1958, 23 × 17 cm., XXIV-524 p. Prix : 34,80 marks broché; 39 marks relié.

Nous nous trouvons ici devant la première partie d'une œuvre qui s'annonce considérable, puisqu'elle doit comprendre cinq volumes (la société en général; le droit; l'organisation sociale; la morale économique et la morale politique). Ce que nous voyons déjà réalisé de l'édifice projeté emporte l'admiration par l'ampleur de la construction et par la fermeté du style.

Après un aperçu sur l'histoire de la morale sociale, l'Auteur s'attache à déterminer ce qu'est le social. Il examine ensuite les caractères propres de la mo-

rale sociale, en la comparant à d'autres disciplines. Viennent alors les chapitres les plus importants, consacrés à la nature sociale de l'homme et au bien commun; enfin, sont traitées des questions connexes, celles de la justice sociale, de l'autorité, de la culpabilité collective, du principe de subsidiarité, etc. Trois appendices seront fort appréciés de ceux qui désirent se livrer à une recherche personnelle dans les domaines indiqués : le premier réunit les textes de saint Thomas sur la nature sociale de l'homme; le second, ceux qu'il a consacrés au bien commun; le troisième nous donne une bibliographie judicieusement choisie, couvrant néanmoins 75 pages. Ils dénotent l'esprit de recherche méthodique et de collaboration que le P. Utz insuffle à l'Institut de Sciences Sociales dirigé par lui à l'Université de Fribourg.

L'Auteur ne manque pas de préciser et de rappeler plus d'une fois le point de vue qu'il a adopté : il est éthique et se distingue ainsi de l'ontologique; il est social et se distingue de l'individuel. Nous avouons ne pouvoir nous situer dans son optique. Elle nous semble trop séparer — et non seulement distinguer — l'éthique et l'ontologique et aussi accorder à la « totalité » — au bien commun, dans la perspective éthique — un primat qui nous paraît incompatible avec la véritable nature de la personne humaine et dériver, en réalité, d'une conception insuffisamment sociale de celle-ci. L'Auteur parle du caractère analogique du bien commun; il nous semble qu'il aurait eu profit à mettre en lumière le caractère analogique de l'unité, de la totalité et de préciser la portée de ces notions lorsqu'elles sont appliquées à la société. Dans cette lumière, les références à des ensembles mécaniques, organiques, à la personne et les notions de « membre », de « partie », de « personnalité », tant d'autres termes courants dans les sciences sociales, apparaîtraient avec leur justification foncière, mais aussi avec leurs dangers.

Le P. Utz se range dans une école de morale sociale qui a d'illustres tenants au sein de la tradition catholique. Même si l'on ne partage pas entièrement ses vues, on ne peut manquer de rendre hommage à la maîtrise avec laquelle il expose son système. Personne, s'il veut approfondir les principes de la morale sociale, ne pourra ignorer son important ouvrage. L'éditeur, qui nous en a donné une présentation soignée, rendrait la consultation des autres volumes plus facile s'il mettait en tête des pages des titres-courants correspondant aux chapitres et à leurs principales subdivisions. C. Mertens, S. J.

A. Rauscher. — *Subsidiaritätsprinzip und Berufsständische Ordnung in « Quadragesimo anno »*. Coll. Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Westfälische Wilhelms-Universität Münster, 6. Münster, Aschendorff, 1958, 24 × 16 cm., 156 p. Prix : 11,80 marks.

Le principe de subsidiarité, suivant lequel une société plus large ne doit pas se charger de ce que peut accomplir une société plus restreinte, ni aucune société de ce que peuvent accomplir les personnes singulières, est fondamental en morale sociale. A. Rauscher lui consacre la première partie de son exposé, notablement plus développée que la seconde où l'organisation professionnelle — application particulièrement nette du susdit principe — est traitée de manière assez générale et abstraite.

La première partie présente une analyse vigoureuse de la relation sociale. Nous la trouvons, pour notre part, fort satisfaisante avec quelques réserves cependant. Une plus large part devrait être faite à l'orientation désintéressée vers autrui. Les hommes sont participation d'un amour créateur gratuit et ce fait importe autant pour fonder métaphysiquement la société que le besoin de complément dérivant de notre nature imparfaite. Les catégories employées sont parfois trop rigides, statiques; on voit mal, par exemple, où trouveraient place dans ce système les relations supra-nationales qui se tissent de plus en plus nombreuses et solides. Par contre, la manière de fonder la valeur de la personne singulière, celle des sociétés particulières, la distinction entre l'ordre du politique et celui du social nous paraissent pleines de justesse. Elles ne sont, au de-

meurant, pas originales, A. Rauscher professant une entière fidélité — on pourrait dire docilité — à l'école allemande du solidarisme. Les critiques qu'il adresse à d'autres écoles catholiques sont, à notre sens, valables. L'auteur se serait rendu plus sympathique s'il leur avait donné une allure moins polémique et moins tranchante.

C. Mertens, S. J.

S. de Lestapis, S. J. — *La limitation des naissances.* Coll. Bibliothèque de la Recherche Sociale. Paris, Spes, 1959, 23 × 14 cm., 316 p.

Le P. de Lestapis est particulièrement qualifié pour traiter le brûlant sujet de la limitation des naissances et le livre qu'il nous donne est une œuvre de maturité, pleine, équilibrée. S'étant depuis longtemps attaché à l'étude des problèmes de la vie familiale, il ne les a pas considérés seulement dans le cadre du foyer, mais il s'est penché de plus en plus sur les faits et les méthodes de la démographie, entretenant des contacts étroits avec de nombreux chercheurs éminents de cette science et fut choisi, pour ces raisons, comme représentant du Saint-Siège au Congrès Mondial de la Population en 1954.

Nous diviserions volontiers son ouvrage en trois parties d'importance inégale. Une introduction brosse le tableau des divers courants d'idées en matière de population chez les propagateurs de la contraception, chez les marxistes, dans les églises réformées, dans l'Islam, dans l'Inde de Nehru. Le cœur de l'ouvrage est constitué par l'exposé de la doctrine de l'Eglise. En guise de conclusion, l'Auteur indique les objectifs à poursuivre sur le plan économique, sur le plan démographique, sur le plan socio-culturel et dans les relations internationales. On comprendra que la première et la dernière partie donnent parfois des indications assez sommaires et que l'Auteur s'y appuie sur les travaux d'autrui, d'ailleurs judicieusement choisis pour leur qualité scientifique.

Avant de parler de la doctrine de l'Eglise, l'Auteur fait une critique pénétrante, appuyée sur les faits, de la civilisation de la contraception, montrant la formidable mystification qu'elle constitue. Il rend compte ensuite de la position de l'Eglise, montrant avec beaucoup de finesse que l'amour vrai est vœu créateur et ascension progressive du matériel au spirituel et comment les valeurs épanouies au foyer authentiquement chrétien sont aussi celles qui permettront une solution humaine des problèmes de population. Le P. de Lestapis admet qu'il y a lieu à une régulation des naissances. Celle-ci doit se faire non par des techniques permettant à la volonté d'abdiquer et aux instincts de se débrider, mais par une maîtrise sexuelle inspirée par le respect des finalités de la vie conjugale. La continence périodique, estime l'Auteur, répond à ces requêtes. Certaines pages à son sujet pourront sembler indûment optimistes quant à son efficacité et quant à sa valeur morale si on ne les replace pas dans l'ensemble de l'ouvrage. Celui-ci insiste fortement sur le présupposé indispensable : une solide éducation à la générosité, à la domination de soi-même, à l'intellection des « vraies valeurs de la vie conjugale ». Aussi bien pour l'harmonie du foyer que pour l'élévation progressive des pays sous-développés, la question de l'éducation est primordiale. C'est seulement sur la base d'un climat de générosité et d'effort, « dans ce climat créateur de bienveillance et de charité universelle, que peut être posée la redoutable question d'une limitation éventuelle de la fécondité humaine » (p. 284).

Nous souhaitons pour ce livre la plus large diffusion. Les laïcs, en particulier les spécialistes des questions de population, mais aussi les époux qui désirent comprendre mieux leur mariage, y trouveront un exposé de la doctrine de l'Eglise non pas étriqué et défensif, mais ouvert et constructif, non pas perdu dans le domaine abstrait de principes formalistes mais riche des implications les plus concrètes de la vie familiale et sociale ; ils en saisiront toute l'élévation et comprendront en même temps la raison d'être et la valeur humaine des efforts qui leur sont demandés. Les moralistes y verront les véritables dimensions de problèmes qui ne leur apparaissent souvent que dans la perspective très limitée de l'individu, du couple, de la famille et qui risquent de leur paraître insolubles dans ce cadre trop restreint. Tout ceci vaut aussi bien pour nos vieux pays rongés

de malthusianisme que pour l'Inde ou le Japon angoissés devant leurs problèmes démographiques, que pour les pays de tradition catholique en Amérique Latine où une prise de conscience plus nette des problèmes est souhaitable. Pour autant que de telles comparaisons soient prudentes, l'exposé du P. de Lestapis par l'ampleur et la pénétration de ses vues, par l'élévation et la fidélité au réel de ses idées, nous paraît dépasser ce qui a été écrit jusqu'ici sur le sujet qu'il traite.

C. Mertens, S. J.

J. Vialatoux. — *Le peuplement humain.* II. *Doctrines et théories. Signification humaine du mariage.* Paris, Edit. Ouvrières, 1959, 23 × 14 cm., 717 p.

Dans le premier volume de son « Peuplement humain » (cfr *N.R.Th.*, 1958, p. 332), M. Vialatoux avait exposé les faits les plus saillants concernant la population du globe. Dans le second, il s'attache essentiellement aux théories et aux doctrines, car les considérations sur la signification humaine du mariage n'occupent que les vingt dernières pages de ce gros ouvrage. La revue des doctrines est extrêmement large, non seulement parce qu'elle nous mène des philosophes grecs jusqu'aux auteurs contemporains, mais aussi parce que, à l'occasion de la partie — parfois très limitée — qu'elles consacrent à la population, c'est l'ensemble du système qui est exposé; ceci se vérifie, en particulier pour Rousseau, pour Marx, pour Comte, pour Durkheim et, à cette abondance, s'ajoutent encore les réflexions de l'Auteur, les rapprochements innombrables auxquels il prend un plaisir gourmand. Il faut dire que M. V. a une connaissance étendue des doctrines et que son jugement moral est sûr. Celui qui, pour tout ou pour partie, l'accompagnera dans cette longue promenade aux détours multiples, aux pauses fréquentes pour des considérations pleines de sagesse, en retirera une abondante information. Celui qui, par goût et surtout par profession, souhaite marcher au but, en pouvant profiter de références précises, d'index bien établis, regrettera que M. V. ne lui ait pas donné un livre de travail. La place, pourtant, était à prendre, depuis que l'ouvrage de R. Gonnard est épuisé.

Dans son exposé de la doctrine catholique, comme dans ses pages de conclusion, M. V. se confine à un point de vue « micro-démographique » (si tant est que cette expression ne contienne pas une contradiction) : celui de la famille. Les problèmes plus larges de l'organisation économique, de la nation, des relations internationales semblent lui échapper dans ces chapitres. Un coup d'œil sur l'ouvrage de Zimmerman (cfr *N.R.Th.*, 1958, p. 778) lui aurait révélé des dimensions plus amples, cadrant mieux avec l'objet propre des théories démographiques.

Pour que les fruits se présentent bien, il faut savoir émonder les arbres. Ce second volume du « Peuplement humain » est un livre intéressant, bienfaisant. Il serait plus maniable, plus utile, plus fort s'il était plus bref. C. Mertens, S. J.

Les exigences humaines de l'expansion économique. Coll. Semaines sociales de France : 43e session, Marseille 1956. Lyon, Chronique sociale de France, 1956, 23 × 14 cm., 400 p.

L'expansion économique a été à l'ordre du jour depuis la fin de la seconde guerre mondiale. Economistes et dirigeants des Etats ou des entreprises s'en sont abondamment occupés. Peut-être la récession actuelle ramènera-t-elle l'attention vers d'autres problèmes. Quoi qu'il en soit, il faut se réjouir de ce que, fidèles à leur tradition, les Semaines Sociales de France aient cherché à mettre en lumière ses exigences humaines. C'est la meilleure contribution qu'elles pouvaient apporter et l'intérêt particulier de ce recueil de leçons.

Les organisateurs ont été bien inspirés de montrer d'abord par les faits dans quelles conditions s'accomplit l'expansion : ses coûts et ses avantages suivant le régime économique adopté, ses disparités suivant les régions ou les secteurs d'activité, même à l'intérieur d'un seul pays comme la France. Viennent ensuite trois leçons sur les principes moraux à retenir en la matière. Enfin, une série

d'exposés sur les moyens à mettre en œuvre et plus particulièrement sur la contribution et les droits des divers groupes sociaux : ouvriers, chefs d'entreprise, agriculteurs, commerçants, diverses régions suivant leur vocation propre : nations dans leurs relations mutuelles. Les orateurs ont souligné la nécessité de faire participer davantage les travailleurs aux responsabilités de la vie économique et de faire profiter plus équitablement de l'expansion les pays sous-développés. Nous nous étonnons que, dans ce programme par ailleurs si bien conçu, une place n'ait pas été réservée au facteur démographique, signalé seulement à l'occasion. Aussi bien du point de vue français que du point de vue international, il demandait un traitement plus systématique et il n'échappera à personne combien ses implications humaines et morales sont importantes.

La lettre envoyée au nom du Saint-Père pour l'ouverture de la session affirme, à la fois, la valeur réelle du progrès économique et l'impérieuse nécessité de bien l'orienter. Dans les actes de la Semaine, le lecteur trouvera et les indications techniques adaptées au grand public et les directives morales qui font écho à cet acte de confiance et à cet appel à la responsabilité. C. Mertens, S. J.

R. Clémens. — *Les relations humaines dans l'industrie.* Synthèse des discussions de la Conférence de Rome (janvier-février 1956). Liège, H. Vaillant-Carmanne, 1958, 24 × 16 cm., VIII-96 p.

La conférence de Rome, dont le Prof. Clémens a remarquablement résumé les discussions, n'a pas abouti — ni visé — à l'établissement d'une doctrine en matière de relations humaines, mais, suivant l'expression du Prof. Pellizzi, à une « lucidité partagée » des milieux patronaux, ouvriers et scientifiques. Il est apparu que les préoccupations fondamentales sont les mêmes dans les divers pays : crainte des employeurs de voir mettre en question le statut de l'entreprise ; crainte des syndicalistes d'une domestication de la classe ouvrière ; inertie opposée par les travailleurs aux changements les mieux étudiés et les plus justifiés. Il en est ressorti la nécessité d'une information à double direction faisant, d'une part, connaître aux travailleurs la signification exacte de l'organisation de l'entreprise, du travail, de l'administration, et avertissant, en retour, les dirigeants des réactions de leurs subordonnés. Il en ressortit également la nécessité de promouvoir toujours davantage la formation aussi bien au niveau des employeurs que des travailleurs. En poussant au progrès dans ces deux voies, le souci des « relations humaines », en dehors de toute visée de système, doit être considéré comme un facteur positif pour l'élévation des hommes.

C. Mertens, S. J.

A. und R. Scherer und J. Dorneich. — *Ehe und Familie.* Grundsätze Bestand und Fördernde Massnahmen. Coll. Wörterbuch der Politik, VII. Fribourg-en-Br., Herder, 1956, 26 × 18 cm., XII p., 296 col. Prix : 9,80 marks.

Le « Dictionnaire de la Politique » qui étudie, sous leurs formes les plus actuelles, toutes les questions posées par les relations politiques, communautaires et sociales, a réuni, dans les 300 pages très denses de ce fascicule, tout ce qui concerne le mariage et la famille : 1° les fondements moraux, religieux, juridiques dans l'ordre naturel et dans l'Eglise (catholique surtout, mais aussi « évangélique » et dans les anciens usages allemands) ; 2° la situation sociologique actuelle et ses nombreux aspects, avec une partie spéciale consacrée à la famille des réfugiés et aux divorces ; 3° les diverses institutions d'aide à la famille, conseils au mariage, aide au ménage, vacances familiales, aide sociale, formation à la vie familiale, organisations familiales internationales et nationales, politique familiale et ses divers secteurs : mesures économiques, allocations familiales, fiscalité familiale, habitation, etc., en Allemagne et les divers pays. Le fascicule suivant contiendra l'exposé des lois civiles et toutes les mesures de la pédagogie familiale, ainsi que la littérature et les tables des deux fascicules. Comme

dans les précédents fascicules du dictionnaire, on trouvera ici des articles très fouillés, écrits par de nombreux spécialistes, qui veulent nous fournir une documentation très complète. Du point de vue moral et chrétien, on goûtera tout spécialement les beaux exposés sur « le mariage comme sacrement » (lequel ne fonde cependant pas une société aussi élevée que la communauté virginale, comme l'a rappelé Pie XII dans *Sacra Virginitas,* — celle-ci étant la réalisation plénière du baptême), le mariage comme état de mystère et de grâces par la croix. R. Carpentier, S. J.

Staatslexikon, Recht Wirtschaft Gesellschaft, hrsg. v. der Görres-Gesellschaft. 6e édit., Band III : *Erbschaftsteuer bis Harzburger Front.* Fribourg-en-Br., Herder, 1959, 26 × 18 cm., 8 p., 1232 col. Prix : 68 marks.

A peine plus de deux lettres de l'alphabet pour ce troisième tome de l'excellent dictionnaire, dont les lecteurs de la *N.R.Th.* connaissent déjà les principales caractéristiques et les grandes qualités (cfr 1958, p. 95; 1959, p. 216). En tout 181 notices, dont l'ampleur varie de 1 à 62 colonnes, et dont les principales ont exigé la collaboration d'une dizaine de spécialistes. C'est le cas, p. ex., des trois grandes notices géographiques : Europe, France et Grande Bretagne. Elles témoignent d'un effort considérable pour être rigoureusement à jour, tant en ce qui concerne l'exposé des événements que le choix des statistiques et de la bibliographie. Ainsi le paragraphe sur l'intégration européenne mentionne la constitution du parlement européen; celui sur la situation religieuse fait état des dénombrements de pascalisants et de pratiquants dominicaux, celui sur la France tient compte de l'avènement de la 5e République et de sa constitution, et les diverses notices bibliographiques contiennent quasi exclusivement des ouvrages parus depuis 1950. Ces bibliographies renferment aussi nombre d'ouvrages écrits en des langues autres que l'allemand. Les notices « Ghana », « Film », « Télévision », « Industrie Aéronautique » et « Recherche scientifique » sont aussi du dernier cri et renferment des statistiques très suggestives. Les historiens n'ont pas été oubliés. Sans parler des paragraphes étudiant l'évolution historique de la plupart des questions traitées, il faut épingler les articles sur la science historique et la philosophie de l'histoire, ainsi qu'une vingtaine de notices biographiques consacrées à des personnalités politiques et sociales, qui auraient certes été bien étonnées de se trouver réunies : Faulhaber, Fénelon, Ford, Fourier, von Galen, Gandhi, Gasparri, Goebbels, etc. Signe des temps : le « Fascisme » ne reçoit que 6 colonnes; la « Gestapo » 2 seulement; mais la Paix (« Frieden ») en obtient 13; la Liberté (« Freiheit ») 20 et les cinq composés sur les institutions européennes 25.

Bien entendu, les notices sur les concepts politiques, économiques et sociaux, sont nombreuses et de grande valeur : ainsi les vocables Handel, Handwerk, Finanz, Gesellschaft, Gemeinschaft, Geld, Gewerbe, Gesundheit et leurs dérivés. Du point de vue religieux et moral, on trouvera des indications sur la liberté de conscience et de culte, les francs-maçons, les franciscains, l'eugénique, l'euthanasie et la limitation des naissances. Ce dernier article traite successivement du fait, de l'aspect juridique et de la position prise à son égard par les moralistes catholiques et protestants. Quant à la notice « Frau », elle étudie la psychologie féminine, sa place dans l'histoire, dans la société moderne, dans le droit et dans la religion. En tout 20 colonnes d'une grande densité. R. Mols, S. J.

J. M. Bochenski et G. Niemeyer. — *Handbuch des Weltkommunismus.* Munich, K. Alber, 1958, 24 × 15 cm., xvi-764 p. Prix : 24,80 marks.

Marxisme et communisme ne sont pas identiques. Ce dernier, tel qu'il existe actuellement, est un immense mouvement dont l'élément moteur est le parti fondé par Lénine et doté par lui d'une stratégie et d'une tactique précises. C'est

lui que ce livre vise à faire connaître et à démasquer. Outre les fondements doctrinaux du communisme, il expose l'organisation et le rôle du parti, les méthodes de conquête et de gouvernement, le droit, l'économie, la culture, la religion tels qu'ils existent dans le monde au-delà du rideau de fer. Une documentation considérable et précise est rassemblée dans ces quelque 750 pages; signalons, à titre d'exemple, les renseignements donnés sur chacune des républiques soviétiques et sur le sort fait à leurs nationalités diverses, sur le rôle de plus en plus réduit des congrès du parti et sur la dictature croissante d'une poignée d'hommes, sur les persécutions religieuses, notamment la longue liste des évêques et archevêques arrêtés, souvent mis à mort, dans les pays soviétisés. Bref, ce volume constitue véritablement une encyclopédie sommaire du communisme mondial. Il a été écrit pour le grand public plus que pour les spécialistes. La langue est simple, l'exposé très méthodique. Une bonne bibliographie — dans laquelle auraient figuré utilement le livre de P. Bigo et surtout celui de H. Chambre — permettra, si on le désire, de pousser plus loin l'étude des problèmes abordés. Outre les données de fait, on trouvera quantité de remarques judicieuses, par exemple sur l'importance qu'il faut accorder à Lénine pour une juste compréhension du communisme, sur le primat du politique qui a évincé l'économique, premier pour Marx, sur l'ambiguïté, souvent intentionnelle, de nombreux termes ou slogans du langage communiste, sur l'attitude des savants en face de cette doctrine pourtant foncièrement primaire.

On nous permettra d'exprimer quelques réserves. Dans sa conclusion, J. M. Bochenski, l'éditeur de l'ouvrage, auquel ont contribué une quinzaine de spécialistes, écrit : « En face de la propagande communiste qui ne met évidemment en lumière que les aspects positifs et les exagère même démesurément, nous nous bornons à une critique négative ». Ce procédé n'est pas sans inconvénient et le lecteur ne peut s'empêcher, plus d'une fois, de trouver la problématique indûment simplifiée. On regrettera aussi que, pour ce qui concerne les persécutions religieuses en U.R.S.S., les données s'arrêtent presque toutes à 1931. Quelques cartes, même sommaires, auraient rendu service au lecteur qui ne situera pas toujours facilement l'Azerbaidjan, ni même la Moldavie. Enfin, est-il exact de dire que Marx n'a pas voulu formuler un matérialisme dialectique et que l'homme singulier se trouve au centre de ses préoccupations? Le contraire semble bien ressortir de la formation de sa pensée, comme de la lecture de ses écrits.

Ces remarques ne nous empêchent pas de voir dans le « Handbuch des Weltkommunismus » un ouvrage très utile, notamment pour ceux qui seraient tentés de s'arrêter à une étude académique de la pensée de Marx et d'ignorer ainsi le vrai visage du communisme, lequel, malgré certains traits positifs et une prodigalité de sourires, reste essentiellement inhumain. A ceux qui sont confrontés avec la propagande communiste, il fournira d'abondants éléments de fait et des cadres solides de réflexion et de réfutation. C. Mertens, S. J.

Marxismus-Studien. Zweite Folge, hrsg. von Iring Fetscher. Coll. Schriften der evangelischen Studiengemeinschaft, 5. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1957, 23 × 15 cm., x-265 p. Prix : 12 marks.

Ces « études marxistes » ont été élaborées au sein d'une commission spéciale des Académies évangéliques. Elles manifestent une préoccupation de saisir les plus graves problèmes de notre époque et de contribuer à leur solution dans un sens chrétien. Elles dénotent, par ailleurs, une connaissance sérieuse des œuvres originaires et de celles qui ont suivi jusqu'à nos jours. Elles s'attachent délibérément aux aspects non-économiques (familial, pédagogique, politique, philosophique) du marxisme, persuadés que sont les auteurs de ce que l'explication profonde du marxisme est à chercher au-delà de l'économie. Des huit études rassemblées dans ce volume, la première porte sur l'homme et l'histoire dans les premières œuvres de Marx; la sixième et la septième, sur Kautsky et Bernstein dans leurs rapports avec le marxisme orthodoxe; la huitième, enfin, sur le grand pédagogue Makarenko, mort en 1939, tout engagé dans son œuvre

d'éducation, pénétré du respect de chaque personnalité qu'elle exige, ne trouvant cependant sa norme suprême que dans une collectivité orientée autoritairement vers le développement économique, ne substituant ainsi qu'une autre aliénation à celles qu'il visait à supprimer.

Ceux qui sont quelque peu familiarisés avec la pensée marxiste, ne trouveront pas ici, croyons-nous, des vues nouvelles, mais un exposé loyal bien documenté et débouchant plus d'une fois sur une critique pertinente de la doctrine communiste. On ne peut que se réjouir devant pareil effort d'information et de réflexion, digne des « universitaires » qui en ont assumé la responsabilité.

C. Mertens, S. J.

E. Fuchs. — *Christliche und Marxistische Ethik.* Lebenshaltung und Lebensverantwortung des Christen im Zeitalter des werdenden Sozialismus. Erster Teil. Leipzig, Koehler & Amelang, 1956, 19 × 12 cm., 186 p. Prix : 4,80 marks.

L'A. connaît le socialisme ; théoriquement d'abord : son livre cite Marx, Engels, voire Lénine avec maîtrise ; et pratiquement aussi : dès avant la première guerre mondiale, ce pasteur protestant entrait en contact avec la misère des jeunes ouvriers et il jouait un rôle important dans le mouvement du socialisme religieux. Le présent ouvrage a donc surtout valeur de témoignage. Le ton parénétique est soutenu par une dialectique serrée et un vocabulaire très ferme, où se retrouve le meilleur d'Hegel et de Marx. Dépassant le plan de la *Sittlichkeit,* de la morale imposée par une société, F. entend établir la nécessité d'une science de l'*Ethos,* de la morale personnelle, fondée sur la foi chrétienne. Des analyses succinctes mais fort jolies des grands systèmes éthiques de la Grèce, du M.A. et de la Réforme l'amènent à situer le message évangélique face au capitalisme et au matérialisme historique. Acceptant la description critique du travail instituée par Hegel et Marx, et montrant la valeur imprescriptible du monde matériel pour l'élaboration (au sens le plus fort) du salut, F. découvre dans la *fraternité* le moment où le christianisme peut s'insérer dans la dialectique révolutionnaire pour la mener à son terme authentique : le Royaume de Dieu. Jamais, du reste, en dépit d'expressions volontairement percutantes, il ne perd de vue l'origine transcendante de la fraternité chrétienne : l'Incarnation du Fils et la présence actuelle de son Esprit. — L'éditeur pense que « ce livre est de nature à écarter les malentendus qui, de-ci, de-là, empêchent encore la collaboration entre chrétiens et marxistes ». Sans vouloir préjuger des intentions de l'A., il nous semble qu'elles dépassent de loin cette petite politique. Il s'agit bel et bien de réveiller le sens évangélique des chrétiens et des Eglises ; il s'agit de convertir à la lutte contre le péché incrusté dans les régimes d'asservissement, le capitalisme d'abord et le socialisme ensuite dans toute la mesure où son matérialisme l'entraîne à nier la religion et la personne. « Ou bien les Eglises et les chrétiens doivent lutter contre toute oppression... ou bien ils doivent reconnaître à ceux qui veulent établir un monde nouveau le droit de l'instaurer et de le défendre par la force » (p. 103). Declève, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Théologie

D. Barsotti. — *La rivelazione dell'amore.* Coll. Deificum lumen, 10. Florence, Libr. Editr. Fiorentina, 1955, 19 × 13 cm., 512 p. Prix : 1.350 lires. — Entièrement fondé sur l'Ecriture, ce beau livre trace, avec une science exégétique qui ne gêne en rien la ferveur de l'exposé, le mystérieux chemin de la révélation de l'Amour, depuis la promesse, qui s'exprime dans l'Ancien Testament, jusqu'à l'accomplissement dans le Règne. « Le thème de l'amour de Dieu est au centre du message chrétien et c'est la Sainte Ecriture qui dit la nature et les caractères de cet amour ». Les grands amis de Dieu du peuple élu, la loi d'amour du Deutéronome, le thème nuptial développé par les prophètes, le

sens religieux des livres sapientiaux, la prière des Psaumes, la liturgie du temple, la description du juste Tobie, les appels de Job, les ardeurs du Cantique, la dure fidélité d'Israël aux temps des Macchabées : autant de signes où s'opère la révélation croissante de l'amour divin. Enfin, lorsque vient la plénitude des temps, l'amour est prêt de s'épancher et d'accomplir la promesse. Ici l'amour s'incarne et apparaît dans toute sa puissance de donation : le point culminant de cette révélation est la mort du Christ. Tel est le principal message de saint Paul, que saint Jean achève : Dieu est l'Amour même. Le martyre est la perfection de l'amour, et la virginité son charisme. C'est dans l'amour enfin que brille « l'épiphanie du Règne ». A travers toute cette histoire, l'amour se révèle dans sa relation avec la loi, avec la foi, dans ses caractères de gratuité, d'efficacité, d'unité, d'universalité, par-dessus tout, dans l'acte suprême : la mort du Christ, perpétuée dans l'Eucharistie. Divine entreprise du Père dans le Fils par le don de l'Esprit, qui demande la réponse de l'homme, et aboutit à un couronnement : Dieu sera tout en toutes choses. — R. C.

A. Perego. — *La creazione*. Coll. Biblioteca di scienze religiose, I, 9. Brescia, Morcelliana, 1958, 19 × 12 cm., 276 p. Prix : 800 lires. — Dans le cadre de la *Bibliothèque des Sciences Religieuses* que les *Edizioni Morcelliana* se proposent d'éditer en plus de cent volumes répartis en dix sections, cet ouvrage de la section théologique présente en cinq chapitres le dogme de la création : origine du monde (sa création libre dans le temps), formation de l'univers (évolution et cosmogonie mosaïque), origine des créatures intelligentes extra-terrestres (anges, habitants d'autres planètes?), origine de l'homme (l'auteur reste partisan de la formation immédiate par Dieu du corps humain, les arguments scientifiques pour l'évolution « n'offrant, du moins jusqu'ici, que quelques indices imprécis »), finalité de la création (la gloire de Dieu est identique au bien des créatures). L'information bibliographique est abondante; les positions de l'auteur sont classiques. — L. R.

F. M. Gallati, O.P. — *Der Mensch als Erlöser und Erlöster*. Der aktive und passive Anteil des Menschen an der Erlösung. Vienne, Herder, 1958, 23 × 15 cm., XVI-230 p. Prix : 135 S. — Face aux philosophies récentes — telle le *Mythe du XX^e siècle*, de Rosenberg — qui voient dans toute rédemption par un autre une injure à la dignité de l'homme moderne, l'auteur expose, avec la clarté et la fermeté que donnent une longue pratique de la scolastique et de son Docteur le plus éminent, la doctrine catholique la plus traditionnelle sur notre rédemption. Après une vue d'ensemble sur l'œuvre rédemptrice, il étudie le rôle passif de l'homme dans celle-ci, conséquence de son état de pécheur, puis la participation active de l'humanité à son rachat : part éminente du Christ-Homme, part de chaque individu, part de la communauté des fidèles. — L. R.

P. Hartmann, S.C.J. — *Le sens plénier de la réparation du péché*. Louvain, Apostolat de la réparation, 1955, 18 × 12 cm., 293 p. — L'idée de réparation a été attachée d'une façon plus nette qu'auparavant par Pie XI à la fête du Sacré-Cœur. Il est d'ailleurs notable que le culte du Sacré-Cœur, présenté au monde par les révélations de sainte Marguerite-Marie comme « le salut des temps présents », est indissolublement lié à la réparation, qu'il met plus que jamais en valeur. Et pourtant, dans certains milieux de fidèles, nous dit-on, la réparation n'est pas en honneur. Elle leur paraît trop anthropomorphique, plus sentimentale que réelle. On préconiserait parfois une conception uniquement autologique, qui semble ne plus apercevoir l'offense de Dieu pour laquelle il faut satisfaire, et la souffrance du Christ réparateur dont il faut prendre notre part. Ce petit livre, d'une lecture aisée, muni d'une bonne bibliographie, a cherché le sens plénier de la réparation dans une étude scripturaire de l'Ancien et du Nouveau Testament; dans la tradition patristique, qu'il ne peut sans doute que résumer, mais en s'arrêtant davantage à la satisfaction vicaire de saint Anselme; enfin dans les documents récents du ma-

gistère qu'il analyse sommairement. Il peut ainsi se clore dans une série de conclusions, dont chacune offrira une matière solide à la méditation et à la prédication de la réparation. — R. C.

B. Fraigneau-Julien, P.S.S. — *L'Eglise et le caractère sacramentel selon M.-J. Scheeben.* Coll. Textes et études théologiques. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1958, 20 × 13 cm., 292 p. Prix : 1350 frs fr. ou 147 frs b. — Bien que la mort ait frappé Scheeben avant qu'il ait pu rédiger la partie de sa *Dogmatique* consacrée à l'Eglise, celle-ci occupe une place centrale dans sa théologie. Complétant, à la suite de ses maîtres, la notion juridique de l'Eglise, qui prédominait alors, par sa notion mystique inspirée de l'Ecriture et des Pères, Scheeben unit les deux aspects de ce mystère en une synthèse organique. Dans celle-ci, un rôle important est dévolu à la doctrine du caractère sacramentel, compris comme la configuration de l'homme au Christ imitant la consécration de l'humanité de Jésus par l'union hypostatique. L'auteur termine son étude par une esquisse des sources de la pensée de Scheeben sur l'Eglise et le caractère sacramentel et sur sa méthode théologique. S'ajoutant aux traductions récemment parues des principales œuvres de Scheeben, cette étude aidera les lecteurs de langue française à pénétrer la pensée de celui qui fut un des rénovateurs de notre théologie. — L. R.

G. Davanzo. — *L'unzione sacra degli infermi.* Questioni teologico-canoniche. Coll. Scrinium theologicum, 10. Turin, Marietti, 1958, 24 × 16 cm., 176 p. Prix : 1.200 lires. — L'Auteur s'est borné à l'examen de trois prescriptions relatives à l'administration du sacrement des malades : la nécessité de la consécration de l'huile par l'évêque, l'obligation de recevoir le sacrement en danger de mort et l'interdiction de le recevoir plusieurs fois dans le temps de la même maladie. L'examen de l'Ecriture et de son interprétation par la pratique et la tradition de l'Eglise permet à l'A. de conclure que la consécration de l'huile par l'évêque n'est requise que par la loi ecclésiastique, qu'il n'est pas certain qu'elle le soit *ad validitatem* et que donc, en cas d'extrême nécessité, un prêtre peut administrer sous condition avec de l'huile bénie par lui. Pendant longtemps, le danger de mort n'a pas été regardé comme condition nécessaire de la collation du sacrement. Mais les abus en ont fait restreindre l'usage à ce temps de maladie grave. Enfin, si l'Eglise primitive usait plus fréquemment que nous du sacrement des malades, c'est au Moyen Age que la discipline ecclésiastique a interdit sa réitération au cours de la même maladie. Cette étude objective et solidement documentée aidera certainement la réflexion pastorale. Mais l'A. insiste pour qu'on s'en tienne à la discipline actuelle aussi longtemps qu'elle reste en vigueur. — J. B.

Y. M.-J. Congar, O.P. — *Si vous êtes mes témoins...* Trois conférences sur Laïcat, Eglise et Monde. Coll. Epiphanie. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 570 frs. — Le P. Congar publie ici le texte français de trois conférences données en Allemagne à diverses occasions sur le thème : Eglise, monde et laïcat. La première traite de l'Esprit Saint et de l'esprit de liberté dans l'Eglise ; les deux autres ont pour thème : le laïcat, hier et aujourd'hui ; les laïcs et la fonction prophétique de l'Eglise. Cette adaptation au grand public, sous une forme concrète et directe, d'idées déjà présentées en d'autres ouvrages théologiques, d'allure plus technique, recommande la lecture de ces pages qui cherchent à tracer les droits et les devoirs du laïc d'Eglise au sein du monde moderne. — G. D.

Ch. Hoare, Sion. — *The Edwardine Ordinal.* Bristol, The Burleigh Press, 1958, 22 × 14 cm., xii-156 p. Prix : 17 sh. 6 d. — Dans la douloureuse question de l'invalidité des ordinations anglicanes, les modifications délibérément apportées au rite traditionnel jouent un rôle de tout premier plan. Aussi saura-t-on gré au R. P. Hoare du patient travail de recherche auquel il s'est livré pour établir d'après les sources le sens exact de cette « rupture délibérée d'avec la Tradition catholique ». Puisse ce livre, écrit avec grande ardeur apostolique,

contribuer pour sa part à faire retrouver à nos frères séparés de l'anglicanisme la pleine lumière de l'Eglise du Christ. — L. R.

R. W. Gleason, S. J. — *The World to Come.* New-York, Sheed & Ward, 1958, 21 × 14 cm., VIII-172 p. Prix : $3.00. — Le monde qui vient, les fins dernières, apparaissent souvent aux chrétiens sous des traits inquiétants. Dans ce livre, où l'Ecriture et la théologie fournissent un fondement solide et neuf à la spiritualité, la perspective est celle d'une religion dont la loi est l'amour. Dieu est l'amour, et en dépit du péché, les grandes réalités de la fin : mort, jugement, purgatoire, enfer, résurrection, ciel sont autant de témoignages de la fidélité de Dieu à l'amour, c'est-à-dire à lui-même. Tel est le point de vue, profondément vrai, et trop rare, il faut l'avouer, qui rend ici aux fins dernières leur aspect pleinement bienfaisant. — R. C.

L. Bouyer, Orat. — *Humain ou chrétien?* Coll. Présence chrétienne. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1958, 19 × 11 cm., 160 p. Prix : 570 frs fr. ou 58 frs b. — Cri d'alarme lancé aux catholiques de notre temps pour les conjurer « de ne pas confondre une fois de plus la vérité avec un quelconque extrémisme », ces pages reproduisent des conférences « lues dans l'église d'une université catholique » (Paris). En sept exposés, l'auteur fait le tour des grands problèmes qui se posent, aujourd'hui plus que jamais, à qui cherche son épanouissement d'homme et de chrétien. Les théories extrêmes et leurs solutions simplistes sont esquissées d'une plume alerte, volontiers incisive; faute de références précises, nous n'avons pu juger de la ressemblance des « silhouettes » avec leurs modèles. Quant aux solutions à ces questions, l'auteur les cherche à bon droit non dans le rejet, ouvert ou camouflé, de l'un des termes, mais dans l'acceptation loyale du problème avec toutes ses données et il montre qu'à cette condition la théologie la plus sereine et la plus traditionnelle opère le dépassement des fausses antinomies comme des concordismes suspects. — L. R.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Amiot F. — *Les idées maîtresses de saint Paul.* Paris, Edit. du Cerf, 1959, 272 p. 960 frs.

Angelis (de) S. — *De fidelium associationibus.* I-II. Naples, d'Auria, 1959, XXXII-342 et XX-493 p. 6.000 lires broché; 7.200 lires relié.

Barbe R. H. (Chan.). — *Frères et sœurs malades...* Paris, Téqui, 1959, 208 p. 875 frs.

Bars H. — *Maritain en notre temps.* Paris, Grasset, 1959, 397 p. 1.650 frs.

Barth K. — *Dogmatique.* Vol. II : *La doctrine de Dieu.* Tome II. Deuxième partie. Genève, Labor et Fides, 1959, IV-300 p.

Behler G.-M., O.P. — *Les confessions de Jérémie.* Tournai, Casterman, 1959, 112 p. 48 frs.

Bergson H. — *Ecrits et paroles.* Textes rassemblés par R.-M. Mossé-Bastide. Tomes II-III. 2 vols, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p. 235-442 et 443-666. Prix : 800 et 900 frs.

Bonnefoy J.-F., O.F.M. — *La primauté du Christ selon l'Ecriture et la tradition.* Rome, Herder, 1959, XII-467 p. 4.800 lires.

Braun F.-M., O.P. — *Jean le théologien et son évangile dans l'Eglise ancienne.* Paris, Gabalda, 1959, XVIII-428 p. 3.500 frs.

Bühler C. F. — *The University and the Press in Fifteenth-Century Bologna.* Notre Dame, The Mediaeval Institute, University of Notre Dame, 1958, 109 p.

Carpentier R., S. J. — *La vie religieuse.* Paris, Bonne Presse, 1959, 320 p. 835 frs.

Casado O., C.M.F. — *Mariologia clasica española.* I. *La Inmaculada Concepcion en su problematica teologica.* Madrid, Ephemerides Mariologicae, 1958, XLVIII-421 p.

Cauchy V. — *Désir naturel et béatitude chez saint Thomas.* Montréal, Fides, 1958, 126 p. 1350 fr. fr.

CHABAS Y. — *Prudentissime Frère Thomas d'Aquin.* Paris, La Colombe, 1959, 173 p. 850 frs.

COLINON M. — *Le phénomène des sectes au XX^e siècle.* Paris, Fayard, 1959, 122 p. 350 frs.

COTTIER G. M.-M. — *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes.* Paris, Vrin, 1959, 384 p. 3.000 frs.

CRONIN V. — *A Pearl to India.* Londres, R. Hart-Davis, 1959, 297 p. 25 sh.

DANIÉLOU J., S. J. — *Le chrétien et le monde moderne.* Tournai, Desclée et C^ie, 1959, 80 p.

DESEILLE Pl., O.C.S.O. — *Les saints moines d'Orient (IV^e siècle).* Namur, Edit. du Soleil Levant, 1959, 186 p. 51 frs.

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Fasc. XXVI-XXVII : *Eglise-Episcopat.* Paris, Beauchesne, 1959, col. 385-896.

Diocèse (Le) de Versailles. Sondages historiques. Recensement de pratique religieuse de 1954. Conclusions patorales. Evêché de Versailles, 1959, VIII-76 p.

DOBRACZYNSKI J. — *Le glaive sacré.* Tournai, Casterman, 1959, 304 p. 105 frs b.

DROGAT N., S. J. — *Pays sous-développés et coopération technique.* Paris, Spes, 1959, 192 p. 1.140 frs.

DUPLACY J. — *Où en est la critique textuelle du Nouveau Testament?* Paris, Gabalda, 1959, 112 p. 730 frs.

EICHMANN E. et MÖRSDORF Kl. — *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici.* Band II. *Sachenrecht.* 9^e édit., Paderborn, F. Schöningh, 1958, 511 p. 22 marks broché; 26 marks relié.

ERMECKE G. — *Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute.* Paderborn, F. Schöningh, 1959, 41 p. 2 marks.

ESTIENNE Yv. — *Sur la route... avec le Curé d'Ars.* Paris, Edit. Saint-Paul, 1959, 288 p.

FOURURE G. — *Les châtiments divins.* Tournai, Desclée et C^ie, 1959, IV-310 p.

GAVALDA B. — *Le mouvement œcuménique.* Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 128 p.

GAY R. M., P.B. — *Vocation et discernement des esprits.* Paris, Fides, 1959, 255 p. 1.200 frs.

GÉNICOT L. et HOUSSIAU P. — *Le moyen âge.* Tournai, Casterman, 1959, 264 p. 75 frs.

GIRAULT R. — *Pour un catholicisme évangélique.* Paris, Edit. Ouvrières, 1959, 253 p. 600 frs.

GLADISS (VON) D. — *Die Urkunden Heinrichs IV.* 2^er Teil, Weimar, H. Böhlaus, 1959, p. IV, 373-686. 34,40 marks.

GOICHON A.-M. — *Le récit de Ḥayy ibn Yaqẓān commenté par des textes d'Avicenne.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 250 p. 360 frs.

GRENTE (Cardinal). — *Aimer et servir.* Paris, Fayard, 1959, 168 p. 750 frs.

HALLIER A., O.Cist.s.o. — *Un éducateur monastique : Aelred de Rievaulx.* Paris, Gabalda, 1959, 200 p. 1.300 frs.

HAUSER P. M. & DUNCAN O. D. — *The Study of Population. An Inventory and Appraisal.* The University of Chicago Press, 1959, XVI-864 p. $ 15.00.

HEHLMANN W. — *Wörterbuch der Psychologie.* Stuttgart, A. Kröner, 1959, VIII-575 p., 32 grav. 15 marks.

HILDEBRAND (D. VON). — *Christliche Ethik.* Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1959, 560 p. 24 marks.

HOVALD P. G. — *Le néo-réalisme italien et ses créateurs.* Paris, Edit. du Cerf, 1959, 232 p. 960 frs.

Imitation (L') de Jésus-Christ. Edit. N. BEAUZÉE. Trad. M. MICHELET. Saint-Maurice, Edit. St-Augustin, 1959, XLII-349 p. 7,50 à 15 fr. suiv. reliure.

INCARDONA N. — *Idealità e Teoreticità.* Palerme, Palumbo, 1959, 360 p. 4.000 lires.

IRÉNÉE DE LYON. — *Démonstration de la prédication apostolique.* Edit. L. M. FROIDEVAUX. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 184 p. 960 frs.

JEAN DE LA CROIX. — *Œuvres complètes.* Trad. P. Cyprien Carme. Edit. P. Lucien Marie de St-Joseph, Carme. Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 1562 p., 3 h.-t. 360 frs.

KELLY J. N. D. — *Early Christian Doctrines.* Londres, A. & C. Black, 1958, XII-501 p. 30 sh.

KOHLER E. — *Martin Luther und der Festbrauch.* Cologne, Böhlau, 1959, XVI-166 p. 14 marks.

LABORIT H. et MORAND P. — *Les destins de la vie et de l'homme.* Paris, Masson & C^ie^, VI-249 p. 1.800 frs.

LECLERCQ J. (Chan.). — *Mère de notre joie.* Tournai, Casterman, 1959, 112 p. 48 frs.

LEFÈVRE R. — *La métaphysique de Descartes.* Paris, Presses Universitaires de France, 1959, IV-118 p. 360 frs.

LELOTTE, F., S. J. — *Des cinq sens et... de quelques autres!* Bruxelles, Foyer Notre-Dame, 1959, 64 p. 12 frs.

LE MAIRE M., S. J. et LEFÈVRE J. — *La période contemporaine.* Tournai, Casterman, 1959, 320 p. 90 frs.

Liturgie (La) eucharistique. Dimanches et fêtes. Lyon, Presses de Taizé, 1959, 64 p. 900 frs.

Liturgisch Woordenboek. Aflev. 2. Maaseik, Romen en Zonen, 1959, col. 321-640. 140 frs.

LUBIENSKA DE LENVAL H. — *Trêve de Dieu.* Tournai, Casterman, 1959, 144 p. 57 frs.

MACALI L., O.F.M.Conv. — *Elementi di teologia morale per laici.* II. *Virtù cristiane individuali.* 1. *Rapporto cristiano con Dio.* Padoue, Il Messaggero di S. Antonio, 1959, XII-498 p. 1.500 lires.

MAISTRIAUX R. — *L'intelligence et le caractère.* Paris, Presses Universitaires de France, 1959, VIII-356 p. 1.500 frs.

MARITAIN J. — *Pour une philosophie de l'histoire.* Paris, Edit. du Seuil, 1959, 190 p.

MELLOT J. — *La superstition ersatz de foi.* Paris, Fayard, 1959, 120 p. 350 frs.

MERSENNE J. — *On nous prend pour des enfants.* Paris, Casterman, 1959, 184 p., 4 h.-t. 54 fr. b.

MESLIN M. — *Hilaire de Poitiers.* Paris, Edit. Ouvrières, 1959, 104 p.

MEYENDORFF J. — *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas.* Paris, Edit. du Seuil, 1959, 432 p.

MEYER R. — *Hebräisches Textbuch* zu G. Beer-R. Meyer, Hebräische Grammatik. Berlin, de Gruyter, 1960, 170 p.

MICHIELS A., O.F.M. — *Index verborum omnium quae sunt in Tertulliani tractatu De praescriptione Haereticorum.* Steenbrugge, Abbaye Saint-Pierre, 1959, 150 p. 125 frs.

NORMAN (Dr.). — *S'aimer corps et âme.* Tournai, Casterman, 1959, 176 p. 60 frs.

PIERSOL W. — *La valeur dans la philosophie de Louis Lavelle.* Paris-Lyon, Vitte, 1959, 192 p.

PIRRI P., S. J. — *L'interdetto di Venezia del 1606 e i Gesuiti.* Rome, Inst. Histor. S.I., 1959, XVI-409 p.

PISCETTA A., S.D.B. et GENNARO A., S.D.B. — *Elementa theologiae moralis.* Vol. II. *De obligationibus,* Pars Prior. 10^e^ édit., Turin, Soc. editr. internaz., 1959, XII-628 p. 2.000 lires.

Pratique (La) dominicale. Enquête de sociologie religieuse 1954. Diocèse de Nice. Nice, Direction des Œuvres, 1959, 107 p. 1.000 frs.

PUCELLE J. — *Etudes sur la valeur.* II. *Le règne des fins. L'essence de la civilisation.* Paris-Lyon, Vitte, 1959, 458 p. 2.500 frs.

RAHNER H. — *Servir l'Eglise.* Bruxelles, Edifi, 1959, 128 p. 72 frs.

Reallexikon für Antike und Christentum. Fasc. 31 : *Ekstase (Forts.)-Elfenbein.* Stuttgart, Hiersemann, 1959, col. 961-1120. 12,50 marks.

Redécouverte du jeûne. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 450 p. 1.200 frs.

Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Lief. 55-58. 3^e^ édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1959, col. 1153-1536. 16,80 marks.

RICCIOTTI G. — *La Bible et les découvertes récentes.* Bruxelles, Office de Publicité, 1959, 156 p.

RICHARD L. — *Le mystère de la rédemption.* Tournai, Desclée & C^ie^, 1959, XII-300 p.

RIGHETTI M. — *Manuale di storia liturgica.* IV. *I sacramenti. I sacramentali.* 2e édit., Milan, Ancora, 1959, XX-686 p. 2.700 lires.

SCHMIDT K. D. — *Chronologische Tabellen zur Kirchengeschichte.* H. RELLER. *Synoptische Zeittafeln.* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, 90 p. 17 tabl. 7,50 marks broché ; 9,80 marks relié.

SCHOLL S. H., O.Praem. — *De historiografie der arbeidersbeweging in België.* Brussel, Arbeiderspers, 1959, 187 p. 200 frs.

SCHOONENBERG P., S. J. — *Het geloof van ons doopsel.* I-III. 3 vols, 's-Hertogenbosch, Malmberg, 1955, 1956, 1958, 229, 268 et 258 p.

SCHREIBER G. — *Die Wochentage im Erlebnis der Ostkirche un des christlichen Abendlandes.* Opladen, Westdeutscher Verlag, 1959, 283 p. 23 marks.

Secte (La) de Qumrân et les origines du christianisme. Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 246 p. 180 frs.

SICLIER J. et LABARTHE A. S. — *Images de la science-fiction.* Paris, Edit. du Cerf, 1958, 144 p. 630 frs.

SIMONSSON T. — *Face to Face with Darwinism.* Lund, Gleerup, 1958, 192 p. 16,50 cour. z

SPAEMANN R. — *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration.* Munich, Kösel, 1959, 211 p. 18,50 marks.

Staatslexikon. 6e édit., Band IV : *Hauriou-Konsum.* Fribourg-en-Br., Herder, 1959, 8 p., 1248 col. 68 marks.

STEINMANN J. — *Le prophétisme biblique des origines à Osée.* Paris, Edit. du Cerf, 1959, 260 p. 1.260 frs.

STROLZ W. — *Der vergessene Ursprung.* Fribourg-en-Br., Herder, 1959, 170 p.

SUAVET Th. — *Spiritualité de l'engagement.* Paris, Edit. Ouvrières, 1959, 336 p. 750 frs.

THALHAMMER F., S. J. — *Gelebtes Gebet.* Vienne, Herder, 1959, 128 p. 39 S.

THEOPHRAST von HOHENHEIM genannt PARACELSUS. — *Sämtliche Werke. Theologische und Religionsphilosophische Schriften.* Band VI. *Auslegung des Psalters Davids.* Teil III. *Kommentar zu den Psalmen 118 (119) bis 137 (138).* Edit. K. GOLDAMMER. Wiesbaden, Fr. Steiner, 1959, XXV-240 p. 28 marks broché ; 34 marks relié.

THÉRÈSE D'AVILA. — *Correspondance.* Edit. M. AUCLAIR. Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 900 p., 3 h.-t. 330 frs.

TISSERANT E. (Card.). — *Eastern Christianity in India.* Calcutta, Orient Longmans, 1959, XX-266 p. Rs. 12.

VAN DEN BUSSCHE H. — *L'évangile du Verbe* (Jean, 1-4). Bruxelles, Pensée catholique, 1959, 76 p. Abonnement annuel : 130 frs.

VERMEERSCH A., S. J. — *Méditations sur la sainte Vierge.* Edition revue par E. MISTIAEN, S. J. Bruges, Beyaert, 1959, 2 vols, 246 et 354 p. 240 frs.

VISSER, B. J. J., M.S.C. — *Parapsychologie.* Maaseik, Romen en Zonen, 1959, 352 p. 260 frs broché ; 290 frs relié.

Volume commémoratif du XXVe anniversaire de l'Institut. Bruxelles, Université Libre, 1957, 424 p.

WERBECK W. — *Jacobus Perez von Valencia.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1959, VI-273 p. 31,50 marks.

WINKLHOFER A. — *Das Kommen seines Reiches.* Francfort, J. Knecht, 1959, 346 p.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-Délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique -- *Printed in Belgium.*